لُبَابُ الإشَارَاتِ وَالتَّنبِيهَاتِ

للإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

شيخ الاسلام ابن الخطيب محمد بن عمر
بن الحسين ، صاحب التفسير الكبير

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا
الأستاذ المشارك في كلية أصول الدين والتربية
جامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف
ت ٣٩٣٠٨٤٧



لُبَابُ الإشَارَاتِ والتَّنبِيهَاتِ

للإمام فخر الدين الرازى
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

شيخ الاسلام ابن الخطيب محمد بن عمر
بن الحسين ، صاحب التفسير الكبير

تحقيق

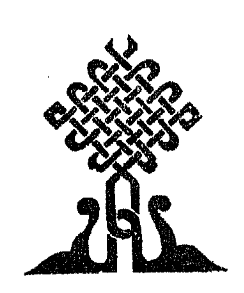
الدكتور أحمد حجازى السقا

الأستاذ المشارك فى كلية أصول الدين والتربية
جامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية
حسين محمد امبابى وأخوه محمد
٩ ش الصنادقية . الأزهر . القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم



الطبعة الأولى بمصر
١٩٨٦ م
مطبعة نفرتيتى
رقم الايداع ١٩٨٦/٤٦٢٦

مؤلف الكتاب

شيخ الإسلام

محمـــــد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ — ٦٠٦ هـ

١١٤٩ — ١٢١٠ م

مؤلف هذا الكتاب ، من أئمة المسلمين العظام ، الذين قضوا أياما وليالى فى البحث والنظر فى أصول الدين وفروعه ، ليبينوا للناس ما قدروا على فهمه من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ

وقد ألف كتبا كثيرة نذكر منها :

الأربعين فى أصول الدين — أساس التقديس فى علم الكلام — شرح عيون الحكمة — لباب الإشارات والتنبيهات — التفسير الكبير — المحصول فى علم الأصول — مناقب الإمام الشافعى — المطالب العالية من العلم الإلهى — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .

وقد عده بعض العلماء من الأئمة الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة سنة ، ليجدد لها أمر دينها . ولم يعده البعض من هؤلاء لأن الله لم يظهر على يديه جديدا ولا تجديدا . وقالوا عنه ما يسوء ولا يسر ، كقولهم : « يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين ، على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء »(١)

(١) لسان الميزان لابن حجر العسقلانى ج ٤ ص ٤٢٨

وقد ولد فى « الرى » عام ٥٤٢ هـ أو ٥٤٤ فى بيت علم وأدب وفضل ، فأبوه كان فقيها وخطيبا . وقد أنجب ولدين هما ركن الدين وفخر الدين . ويقال : إن « ركن الدين » كان يضايق أخاه ، فطلب أخاه من السلطان «خوارزم شاه» أن يعتقله فى أحد القلاع ، فاعتقله السلطان ومات فى معتقله[1] وبعد سنين من موته ، مات المؤلف فى « هراة » سنة ست وستمائة .

وقد اختلف الناس حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق إليه[2] ومنهم من قال بأن « مـــدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »[3]

وقد شغل نفسه كثيرا بالكلام فى علم الكلام . وأطال النفس فى التأليف فيه . وأجاد وأفاد . وقد فاتته فيه مسائل كثيرة لم ينتبه إليها ، وتعرض فيه لمسائل لم يوفق فى عرضها ولا فى التدليل عليها .

ومن هذه المسائل :

١ — علم الله تعالى

لاخلاف بين المسلمين فى أن الله متصف بالعلم ، ويعلم ما كان . ومن الخلاف بينهم فى صفة العلم : علم ما فى الغد . فمن قائل : إن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات . أى يعلم أن الماء مثلا إذا نزل على أرض جيدة ، سيكون من شأنها إنبات نبات ، ومن الماء والتراب سيكون دود وطير ، كل على حجمه ، وإذا لم ينزل الماء ، لن يكون نبات ولا دود ولا طير . فإذا حدثت

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٥ ابن أبى أصيبعة .

(٢) رضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ — الخوانساوى .

(٣) الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ الصفدى .

الأسباب ، تحدث النتائج . والله يعلم الكليات على ماهو المفهوم من هـذا المثال . والقائلون بهذا القول يستدلون بقوله تعالى : « ولقد فتنا الذين من قبلهم ، فليعلمن الله الذين صدقوا ، وليعلمن الكاذبين » (العنكبوت ٣) فظاهر النص يدل على أنه لم يكن عالما بهم قبل الفتنة ـ وهذا علم جزئى ـ وإنما كان عالما بأن الخير والشر سيكونان ، وإذا حدث كـذا ، سيكون كذا ـ وهذا علم كلى ـ والقائلون بهذا القول - وهم الجهمية إتباع جهم بن صفوان ـ كان يجب عليهم أن يبينوا مراد الله فى قوله : « أن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما فى الأرحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غـدا ، وماتـدرى نفس بأى أرض تموت . إن الله عليم خبير » (لقمان ٣٤) وفى قوله : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، ومـا تسقط مـن ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » (الأعراف ٥٩) وما شابه ذلك .

ففى هذين النصين ما يدل بظاهره ، على أن الله يعلم ما يـكون من قبل أن يـكون ـ وهذا هو اللائق به سبحانه . وهذا هو الصواب ـ .

وإذا قلنا بأن الله يعلم ما فى الغد، يلزم على هذا القول : أن الله يعلم ما يحدث من «الإنسان» فى الغد، خيرا كان أو شرا . ولا بد أن يتحقق علمه تعالى، وتحقق علمه يدل على أن الإنسان مجبور فى الأزل ، لأن صفة العلم صفة قديمة . وإذا قلنا بأن الإنسان مجبور، لعلم الله الأزلى بأنه فاعل ماسيفعله ، فإن فى القرآن آيات تـدل على أن الله لا يؤثر فى « الإنسان » ابتداء ، وإنما يؤثر فى الإنسان ، بعد اختيار الإنسان لأفعاله ، وابتدائه بها .

ومن هذه الآيات : قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١١) فقد بين أن الإنسان إذا بدء أولا ، بتغيير عاداته ، يغير

الله له سلوكه في المستقبل. وإذا لم يغير الإنسان أولا، فإن الله لا يغير له سلوكه في المستقبل، أي أن علم الله يتغير بتغير عمل الإنسان. وعلى الإنسان أن يبدأ أولا.

وهذا القول وشبهه كثير، يدل على أن الإنسان مخير، وهو موافق لقوله: «فليعلمن الله الذين صدقوا» وعكس هذا المعنى وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله نجده في آيات كثيرة. منها: الآيات التي تبين أن الله خلق آدم ليجعله خليفة في الأرض، وسواء عصى الأمر آدم أو لم يعص، فإنه مخلوق للخلافة في الأرض. فعصيانه – وهو فعل – كان في علم الله من قبل أن يكون، ولا بد أن يتحقق، سواء أمر به، أو لم يأمر به، وسواء كان علم الله انكشاف بدون تأثير أو انكشاف بتأثير. أعني أن آدم – عليه السلام – كان مجبورا على فعله وكل أولاده مجبورون، بناء على صفة العلم.

فماذا قال الإمام فخر الدين في حل هذه المشكلة؟ – مع أنه يميل إلى القول بالجبر(1) – وهو يعلم فيها قول الجبرية الذين ينفون اختيار الإنسان لأفعاله، وقول المعتزلة الذين ينفون الجبر عن الإنسان، وقول الأشاعرة الذين يقولون بأن الإنسان ينسب إليه الفعل مجازا والفاعل في الحقيقة هو الله، كما ينسب إنبات النبات إلى المطر مجازا، والمنبت في الحقيقة هو الله وحده. وقول الجهمية الذين ينفون علم الله بالأشياء قبل وقوعها.

ماذا قال؟ أي أنه كان يجب عليه أن يرتب القضية على هذا النحو:

يذكر من القرآن: ١ – آيات خلق آدم وعصيانه ٢ – وآيات حرية الإنسان ٣ – وآيات الجبر ٤ – وآيات تغير العلم؛ لأن لها علاقة بآيات حرية الإنسان ٥ – وآيات العلم بما في الغد؛ لأن لها علاقة بآيات الجبر. ثم يوفق بين

---

(1) أنظر المباحث الأربعة التى كتبناها فى التقديم لكتاب القضاء والقدر لفخر الدين الرازى – طبعة مستقلة عن المطالب العالية من العلم الالهى.

الآيات كلها ليخرج برأى مقبول سالم عن المعارض · على طريقة التفسير الموضوعى فجهم وأتباعه لما نظروا فى آيات تخير العلم ولم يفسروا بقية الآيات، لم يقبل مذهبهم . والمعتزلة لما نظروا فى آيات حرية الإنسان ولم يفسروا بقية الآيات ، نفر العوام عن مذهبهم . وأهل السنة لما نظروا فى آيات الجبر ولم يفسروا بقية الآيات تحير العلماء فى مذهبهم . ولا بد للمفسر من أن يلاحظ فى بدء حديثه ارتباط علم الله بالاختيار أو بالجبر . كما يقول شارح العقائد النسفية : « إن العبد لو كان خالقاً لأفعاله ، لكان عالما بتفاصيلها . ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة أو الاختيار ، لا يكون إلا كذلك[1] »

ومشكلة « خلق القرآن » قد اختلف الناس فيها ، لأنها إما تابعة للجبر وإما تابعة للاختيار . فمن قال إن الله تعالى قدر كل شيء فى « اللوح المحفوظ » من قبل أن يوجد شيئاً ، قال : إن القرآن قديم . وما حديثه عن غزوة بدر وغيرها إلا حكاية عما قدر فى علم الله من قبل أن يكون . وأكد قدمه بأن القرآن كلام الله . والله موصوف بالكلام . والصفة قديمة مع الله فى الأزل، وهى غير منفكة عنه ولا منفصلة . ومن قال : إن الله تعالى لم يقدر فى اللوح المحفوظ أى شيء . وإنما أراد وعلم أنه سيوجد الكائنات على ما هى عليه . ويحدث كل شيء ، فى حينه ابتداء ، قال: إن القرآن حادث ، كما أن الإنسان حادث، أى أنه كما كان فى إرادة الله وعلمه أنه سيخلق هذا الإنسان فى هذا الوقت ــ ولما خلقه صار الإنسان حادثا ــ كان فى إرادته وعلمه أن سيوجد القرآن فى هذا الوقت ـ ولما أوجده صار القرآن حادثاً ـ هذا مع استدلالهم بآيات من القرآن مثل : « ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث » (الأنبياء ٢)

---

(١) شرح العقائد النسفية ــ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر .

وقال الأشعرى فى تأويل هذه الآية : إن الذكر المحدث (١) هو النبى ﷺ وقال بعض الحنابلة : «القرآن بحروفه وأصواته قديم . وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان ، فضلا عن المصحف» (٢) ورد المعتزلة بقولهم إذا كان محمد قديماً . ومحمد ﷺ من مخلوقات الله ، ومخلوقاته حادثة . فالقرآن مثله لأنه قد وجد من بعد وجوده . وقال المعتزلة: أنتم أيها القائلون بقدم القرآن تعترفون بأن الله تكلم من قبل أن يخلق العالم . لأنه قادر على الكلام. وتعترفون بأنه ما يزال قادراً وما يزال متكلماً . وإذا أراد أن يكلم بشراً على طول الزمان فإنه سيكلمه إما بوحى أو من وراء حجاب أو بإرسال رسول . وسواء كلمه بواسطة أو بغير واسطة ؛ فإنه سينشىء كلاماً بكلمة «كن» فى زمان ما . وعند انتهاء العالم سيخاطب العالم بالانتهاء . ومن بعد خلق آدم كلم آدم وكلم الأنبياء ، ومنهم موسى وداود وعيسى عليهم السلام . فلماذا تقولون على القرآن وحده : إنه هو القديم ؟

وعلماء أهل السنة يسلمون بتجدد المخلوقات ــ مع قولهم بقدم القرآن ــ وكان يجب على الإمام الرازى لأنه أكثر العلماء كلاماً فى هذا الموضوع أن يزيل هذا التناقض ، ولكنه لم يفعل . يقول الدكتور فتح الله خليف: «أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة إلى مالا يتناهى من الصفات المستمدة من الأفعال ، فهى عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته . فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته . ولا معنى

---

(١) الابانة فى أصول الديانة .
(٢) المواقف للايجى ج ٢

للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله. وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية يختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه. فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته. لا هي ذاته ولا هي غيرها. لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية. فالله تعالى عالم بعلم، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته، ليست هي ذاته ولا غيرها. وهو أيضاً خالق بتخليق وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته، ليست هي ذاته.

أما الأشاعرة فيفرقون بين صفات المعاني وصفات الفعل، ويذهبون إلى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله. ليست هي ذاته ولا غيرها. أما صفات الفعل فهي عندهم — كما هي عند الرازي — صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال. فالخلق ليس إلا مجرد أمر نسبي أو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الخالق إلى المخلوق. إذ لا وجود في الحقيقة إلا للخالق والمخلوق. وما دام الخلق نسبة. والنسب لا تتقدر إلا عند وجود المنتسبين، لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق. وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١)

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي تضييق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الأفعال. فذهب الباقلاني إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه

---

(١) لوامع البينات للرازي ص ٢٦ — طبع مكتبة الكليات الأزهرية.

الصفات « أما صفات الفعل : فهى كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (١) .

أما الغزالى فإنه يلجأ إلى « أرسطو » فيستخدم معنى القوة والفعل الأرسطيين ، لحل هذا الأشكال . فيقول : « وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق ، فقد اختلف فى أنه يصدق فى الأزل أم لا ؟

فقال قوم : هو صادق أزلا . إذ لو لم يصدق لكان اتصافه بها موجباً للتغير . وقال قوم : لا يصدق. إذ لا خلق فى الأزل ، فكيف يكون خالقاً ؟ والكاشف للغطاء عن هذا : أن السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين . فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل . فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما : أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده ، بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل . فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم ، لا يصدق فى الأزل » (٢)

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل. لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر إلا عند وجود المخلوقين .

---

(١) التمهيد للباقلانى ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٧٣ .

إذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين » (١) اهـ.

وعلى كلام الرازى هذا لا يتحقق وصف القدم على القرآن فى الأزل ، لأن التشريعات التي تلزم المكلفين ، هى موجودة فيه ، والمكلفون لم يخلقوا بعد.

وقد أردت بهذه الملاحظة عليه : أن أبين — على غير سبيل الاعتقاد ، لأنى على مذهب السلف — أنه لم يحل كثيراً من المشكلات التي تعرض لها بالكلام الطويل فى أكثر من كتاب.

٢ - آراء المعتزلة بالمحكم والمتشابه

عرض الإمام فخر الدين الرازى لآراء المعتزلة فى أصول الدين ، وذكرها فى أكثر من كتاب ورفض بعضها وقبل بعضها . وأخطأ فى بيانه لها كما بينها المعتزلة على طريقة المحكم والمتشابه ومثال ذلك :

سؤال القبر ونعيمه أو عذابه :

المعتزلة كلهم لا ينكرون سؤال القبر ونعيمه أو عذابه ، وإنما ينكر بعضهم (٢) . وحجتهم فى الإنكار مبنية على المحكم والمتشابه . فقد قالوا : إن المحكم فى سؤال الإنسان ونعيمه أو عذابه هو قول الله تعالى: « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها . وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون » (النحل ١١١) وقوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ، ليروا أعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزلة ٦-٨)

(١) ص ٨٤ — ٨٦ فخر الدين الرازى لفتح الله خليف .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد .

أى فى يوم القيامة تكون رؤية الأعمال . ويلزم على رؤيتها فى القيامة أن لا تكون قد رؤيت فى القبر . هذا وشبهه هو المحكم - والمحكم هو الذى يكون له معنى واحد ، يفهمه العامى والعالم ولا يختلف الناس فى المراد منه . والمتشابه هو الذى يكون له معنيين اثنين ، أحدهما على الحقيقة وثانيهما على المجاز -

ويقول هؤلاء المنكرون : إن آيات القرآن التى يستدل بها المثبتون لما فى القبر هى آيات متشابهات والمثبتون لا يردونها إلى المحكم. وإذا ردوها إلى المحكم فإنها لا تدل على شىء فى القبر . وهى :

١ — قوله تعالى فى حق آل فرعون : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر ٤٦) يقول الإمام فخر الدين : « احتج أصحابنا بهذه الآية على إثبات عذاب القبر . قالوا : الآية تقتضى عرض النار عليهم غدوا وعشياً . وليس المراد منه يوم القيامة ، لأنه قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وليس المراد منه أيضاً : الدنيا ؛ لأن عرض النار عليهم غدوا وعشياً ما كان حاصلا فى الدنيا . فثبت : أن هذا العرض إنما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة . وذلك يدل على إثبات عذاب القبر فى حق هؤلاء ، وإذا ثبت فى حقهم ، ثبت فى حق غيرهم ، لأنه لا قائل بالفرق[1] » هذا نص كلامه على الإثبات .

ثم قال : « فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من عرض النار عليهم غدوا وعشياً : عرض النصائح عليهم فى الدنيا ؟ لأن أهل الدين إذا ذكروا لهم الترغيب والترهيب وخوفوهم بعذاب الله ، فقد عرضوا عليهم النار .

---

(١) التفسير الكبير فى سورة غافر ٤٦ .

ثم نقول: فى الآية ما يمنع من حمله على عذاب القبر، وبيانه من وجهين ... إلخ ».

وهو قد جانبه الصواب فى قوله إن النصائح تقوم مقام النار، لأن الإعراض عنها هو السبب فى عرضهم عَلَى النار، لأن كلمة « النار » فى قوله « النار يعرضون عليها » هى موضع الإشكال فى النص. ولابد من تفسيرها بعذاب واقع. وهى تحتمل معنيين: إما النار على الحقيقة وهى التى لها لهب ودخان، وإما النار على المجاز. بمعنى آلام النفس فى الدنيا وآلام الجسد. وإن كان المراد من « النار » النار الحقيقية، تكون الآية نصا فى عذاب القبر، وإن كان المراد من النار النار على المجاز، لاتكون الآية نصا فى عذاب القبر. ولاحتمالها معنيين تكون من المتشابه الذى يرد إلى المحكم.

وقد جاء فى القرآن الكريم أن الله أخذ آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات، وأرسل عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم. آيات مفصلات. وكل هذا عذاب. والعذاب من النيران. فإذا أطلق عرضهم على النار غدوا وعشيا، على ما حصل لهم من عذاب السنين ونقص الثمرات، فإن هذا سائغ فى اللغة(١). فقد ورد عن النبى ﷺ أنه قال: « السفر قطعة من العذاب »

---

(١) قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لاتتولوا قوما غضب الله عليهم. قد يئسوا من الآخرة، كما يئس الكفار من أصحاب القبور ». قال فخر الدين الرازى فى تفسيره، قال قائل « يعنى الأحياء من الكفار يئسوا من الأموات » يريد هذا القائل أن يقول: الحى الكافر لايرجو نفعا فى الآخرة، كما لا يرجو الحى نفعا من الميت. وعلى هذا الرأى لاتكون الآية نصا فى عذاب القبر أو نعيمه وقوله تعالى: « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » حكى الرازى فى تفسيره رأى معناه: أن الله يلهم المؤمنين قول الحق فى الدنيا ويثبتهم عليه، ولو أصابتهم شدائد أمام الولاة والسلاطين الظلمة، فان الله يثبتهم على قول الحق ويربط على قلوبهم. ويقول ما نصه « وفى الآية قول اخر وهو القول المشهور أن هذه الآية وردت فى سؤال الملكين فى القبر » أى أن النص متشابه غير محكم، والتأويل سائغ فى اللغة.

وفى رواية ـ كما بلغني ـ « من النار » وورد عنه : « فمن قضيت له بحق أخيه فإنما هى قطعة من النار » وفى القرآن الكريم : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ، إنما يأكلون فى بطونهم نارا ، وسيصلون سعيرا »(النساء ١٠) وهم لم يأكلوا نارا ، بل أكلوا طعاما وشربوا ماء ، اشتروهما بمال اليتيم . وما أكلوه هو الذى سيؤدى بهم إلى النار، لا أنهم أكلوا على الحقيقة نارا . وفى كلام العرب : إن العشق داء ، والحب نار ، والكره آلام وأمراض . فقد استعملوا اللفظ على غير ما وضع له فى أصل اللغة . وفى الحديث « فإن الغلول عار ونار »

وعلى ذلك « فالنار يعرضون عليها » نص متشابه يحتمل النار الحقيقية فى القبر ، ويحتمل الكناية عن المصائب التى لحقت بهم قبل الموت من السنين و نقص الثمرات . وإذا رد إلى المحكم وهو « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ، ليروا أعمالهم » وشبهه ؛ يكون المعنى الكنائى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

ولئن قيل لهم : إن عذاب القبر أو نعيمه ثابت بأحاديث مروية عن رسول الله ﷺ يردون بأنها أحاديث آحاد . والمثبت للعذاب أو للنعيم لا يأخذ بالآحاد فى إثبات عقائد (١).

ومعلوم أن المجاز موجود فى اللغة العربية . ومن ذلك :

يا أيها الملك الذى ملك الورى فغدت لدولته العباد عبيداً
كم غارة شعواء حين شهدتها أعطيت فيها النصر والتأييدا
فى نارها كنت « الخليل » وإنما عند التماس حديدها « داوودا »

---

(١) الفتاوى للشيخ شلتوت

ومعلوم أن النارة ليست ناراً على الحقيقة .

ومن ذلك :

يا أمة الأشواق هل من مسعد يرجى لدفع حوادث الأشواق ؟
أم هل لنار تلهفى من مطفى ؟ أم هل لفيض مدامعى من واق ؟
أم هل لكسر حشاشتى من جابر ؟ أم هل لداء صبابتى من واق ؟
أم هل لأول لوعتى من آخر ؟ أم هل لذاهب مهجتى من باق ؟
أم هل لعهد الملتقى من موعد ؟ فلقد وهى جلدى وشق وثاقى

هذه وجهة نظرهم بالمحكم والمتشابه[١] . فهل عرضها الإمام فخر الدين هكذا ؟

٢ — قوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم ، أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون »(الأنعام٩٣) هذا النص يستدل به على عذاب القبر ، إذا ابتدأ الكلام باليوم تجزون . أى اليوم الذى فيه خرجت الروح من الجسد . وإذا كان المعنى أخرجوا أنفسكم اليوم ، أى أجلكم الآن فى هذا اليوم وهذه الساعة رغم أنفكم ، بحيث إذا أردتم التأخير لا تقدرون عليه . يكون الكلام جاريا مجرى التهديد ، ولايكون نصا فى عذاب القبر ؛ لابتداء الكلام بـ « تجزون عذاب الهون »أى فى الآخرة بسبب ماحصل منكم فى الدينا . وعلى هذين التفسيرين خرجت الآية من المحكم إلى المتشابه . وعلى أن المراد منها «اليوم تجزون» أى بعد خروج الروح مباشرة فهى متشابه أيضا . لأن اليوم قد يراد به يوم القيامة .

---

(١) انظر كتاب : شرح الارشاد . لأبى بكر بن ميمون القرطبى نشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة والارشاد كتاب ألفه الامام الجوينى فى علم الكلام .

أى فى اليوم المعروف والمعهود ستجزون. وقد يراد به يوم القبر فإذا كان المراد به اليوم الذى فيه خرجت الروح وهو يوم القبر، فله معنى يبعده عن أن يكون مثبتا لعذاب فى القبر وهو: أن الروح إذا فارقت البدن فإن المدة من حين فراقها إلى يوم القيامة تكون مدة قليلة جداً ، كأنها يوم أو بعض يوم ، فلقصر المدة عبر باليوم ويريد به القيامة لا القبر ، كما فى حديث النبى ﷺ : « من مات فقد قامت قيامته » وكما روى عن أهل الكهف أنهم قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » (الكهف ١٩) وعن الذى مات مئة عام أنه قال: « لبثت يوما أو بعض يوم » (البقرة ٢٥٩) وعن الكفار أنهم قالوا يوم القيامة : « لبثنا يوم أو بعض يوم » (المؤمنون ١١٢) أى لم يحس أحدهم بشىء فى القبر .

٣ — قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام : « أغرقوا فأدخلوا نارا » (نوح ٢٥) هو نص متشابه ، يحتمل أن الدخول بعد الغرق مباشرة — وعلى هذا الاحتمال يثبت عذاب القبر — ويحتمل أن الدخول فى القيامة، لأن المدة من الغرق إلى القيامة لا يحس بها الميت — سواء كان مؤمنا أو كافرا — فكأنه إذ قام فى القيامة ، كأنه دخل النار بعد الغرق، لعدم الإحساس بالمدة.

كان يجب على الإمام فخر الدين أن يعرض الآراء بالمحكم والمتشابه ؛ ثم يرد عليها إذا شاء الرد . والرد ميسور وسهل عنده .

والذى دعا المعتزلة إلى إعمال الفكر والنظر ، ودفعهم إلى تحكيم العقل(١) هو المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم . قالوا : إن أحد

(١) يقول الامام القرطبى فى تفسيره : « العقل عمدة التكليف وبه يعرف الله ويفهم كلامه ، ويوصل الى نعيمه وتصديق رسله الا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد ، بعثت الرسل ، وأنزلت الكتب . فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ... الخ » (الاسراء — ولقد كرمنا بنى آدم) .

معنى المتشابه ، متعارض فى الظاهر مع معنى المحكم ، ولابد من التوفيق بين النصوص ليسلم القرآن من موهم التعارض . وقد ظن بعض الناس أن المعتزلة يقدمون العقل على النص ، وهذا ليس مذهبهم ، فإنهم يقدمون النص ثم إذا وجدوا المحكم والمتشابه ، أعملوا العقل ، للتوفيق . وذلك ليسلم القرآن من موهم التعارض . فالنص أولا والعقل ثانيـــاً فى قولهم بالمحكم والمتشابه .

٣ — استخدام الفلسفة فى فقه الشريعة

أراد الإمام فخر الدين أن يدخل مصطلحات الفلاسفة فى فقه الشريعة ، ليتوصل بها إلى نصرة رأى ، أو هدم رأى . ولم يتيسر له ذلك . ومثال ذلك :

يقول فى مناظرته مع « الرضى النيسابورى » حول حق الوكيل بالبيع : « الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش . والدليل عليه : أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع ، لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع . إنما قلنا : إن التوكيل لا يتناول هذا البيع لأنه وكله بالبيع والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع . أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل ، وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له ... إلخ »

يقول الدكتور فتح الله خليف فى التعليق على هذا النص : « هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقيـــة حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها فى دلالتيه اللفظية والمعنوية ويلجأ إلى التفرقة بين الجنس

والفصل ، حين يقول : « إن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة » ... ولعل هذه السبل الوعرة التي سلكها « الرازى » فى معالجة مسائل الفقه ، تفسر لنا لم لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتى عالجها فى تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح (١) » اهـ

وكان يجب على الرازى — فى نظرنا — أن يقول هكذا : الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش والدليل عليه : أن الموكل والوكيل هما من المسلمين المأمورين بلا ضرر ولا ضرار فى الإسلام ، من قوله تعالى : « ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ... إلخ » فهو قد وكله على حدود ما نصت عليه الشريعة ، وهو وكيل على نفس النصوص ، ولو لم ينص عليها حال التوكيل ، لأنها معلومة من الدين بالضرورة ، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا . ألا ترى أنه لو وكله بالبيع المطلق ، فإنه لا يبيع له أمه أو أباه ، ولو وكله بأن يزوجه امرأة ، فزوجه كافرة أو مسلمة فاسقة أو كتابية فاسقة فإن الزواج لا يصح ولا يتم . لأن الإسلام يمنع من الكافرة بقوله : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (الممتحنة ١٠) ويمنع من الفاسقة بقوله : « محصنات غير مسافحات » (النساء ٢٥) وبقوله : « والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافين ولا متخذى أخدان » (المائدة ٥)

* * *

---

(١) ص ٢٥ — ٢٨ فخر الدين الرازى — فتح الله خليف .

هــذا الكتــاب

وقد طبع هذا الكتاب على مخطوطه لا نظير لها ـ كما بلغني ـ خطت سنة ٦٢٣ هـ من كتب المرحوم الشيخ طاهر أفندى الجزائرى الدمشقى . وطبع فى سنة ١٣٢٦ هـ فى مطبعة السعادة بالقاهرة . وقد اعتنينا بإخراجه ، وتركنا التعليق الكثير عليه ، لأن المؤلف شرح كثيرا من مسائله فى كتابه القيم المسمى : « المطالب العالية من العلم الإلهى (١) » وفى كتابه « شرح عيون الحكمة (٢) »

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

د/ أحمد حجازى السقا

الأستاذ المشارك بكليـــة أصول الدين
والتربية ـــ جامعة أم درمان الاسلامية

٢٠/١٠/١٩٨٧ م

---

(١) المطالب العالية من العلم الالهى ـــ ٩ أجـــزاء فى ٣ مجلدات ـــ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .

(٢) عيون الحكمة تأليف ابن سينا ـــ نشر الأنجلو .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا الإمام الكبير . العلامة فخر الملة والدين . أفضل المتقدمين والمتأخرين . أستاذ البشر : محمد بن عمر ، الرازي ـ قدس الله روحه ، ونور ضريحه ـ : هذا « لباب كتاب الإشارات » هذبته بالتماس بعض السادات والتكلان على رب الأرض والسموات .

المنطقيات



النهج الأول

فى

التركيب النظرى

إشارة : الفكر ترتيب أمور معلومة ، ليتأدى منها إلى أن يصير المجهول معلوماً . وذلك الترتيب قد يكون صواباً ، وقد لا يكون ، والتمييز بينهما ليس ببديهى . فلا بد من قانون يفيد ذلك التمييز . وهو المنطق .

إشارة : تكوين المركب لا يمكن إلا عند معرفة مفرداته ، لكن لا مطلقاً . بل من حيث هى مستعدة لقبول ذلك التركيب . فلذلك يجب على المنطقى أن يبحث عن المفردات . لكن لا بتمامها . كما فى « قاطيغورياس » بل من حيث هى مستعدة لذلك التركيب . كما فى « إيساغوجى »

إشارة : المجهول فى مقابلة المعلوم . فكما أن الشىء إما أن يعلم تصوراً فقط ، وإما أن يعلم تصديقاً . فكذلك قد يجهل تصوراً ، وقد يجهل تصديقاً ، وقد سموا ما يوصل إلى التصور المطلوب : قولا شارحاً — وهو الحد والرسم والمثال — والموصل إلى التصديق المطلوب : حجة — وهو القياس والاستقراء والتمثيل —

إشارة : اللفظ إما أن يعتبر من حيث إنه يدل على تمام مسماه — وهو المطابقة — أو على جزء مسماه ، من حيث إنه جزء — وهو التضمن — أو على ما يكون خارجاً عن مسماه ، لازماً له فى الذهن — وهو الالتزام —

إشارة : إذا قلنا : ج ب ، فلا نعنى به أن حقيقة الجيم ، هى حقيقة الباء ، بل نعني به : أنه يصدق عليه . سواء كان الجيم هو الباء ، أو ليس .

إشارة : المفرد هو الدال الذى لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا ، حين هو جزؤه . والمركب مايخالف ذلك . والمفرد إما أن لايكون مفهومه مستقلا بالمفهومية — وهو الأداة — أو يكون مستقلا بالمفهومية — وهو إما أن يدل على الزمان المعين لحصوله فيه — وهو الكلمة — أو لايدل — وهو الاسم — والمركب إما أن يكون تام الدلالة . وهو الذى تركب من اسمين ، أو اسم وكلمة . وإما أن يكون ناقص الدلالة ، وهو الذى تركب من اسم وأداة .

إشارة : الجزئى هو الذى يمنع نفس تصور معناه من الشركة ، وأما الذى لايكون كذلك : هو الكلى . سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل أو لم تكن . لكنها ممكنة الحصول . أو لم تكن الشركة حاصلة بالفعل ولا ممكنة الحصول ، لكن ذلك الامتناع ماجاء من نفس مفهوم اللفظ .

إشارة : المنطقيون خصصوا اسم الذاتى بجزء الماهية . فالبسيط لا ذاتى له على هذا الاصطلاح . فلهذا السبب قالوا : الذاتى هو الذى لا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره ، وأما الذى يكون خارجاً عن الماهية : فإما أن يكون لازماً للماهية أو للشخصية ، أو لا للماهية ولا للشخصية . أما لازم الماهية فقد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط . ذلو كان الكل بوسط لزم التسلسل وهو محال . وبتقدير التسليم فالمطلوب حاصل لأن استلزام كل واحد منها لما يليه : لايكون بوسط . وزعموا : أن اللازم بغير وسط ، لابد وأن يكون بين الثبوت ، وأما لازم الشخصية فهو ما يلازم الشىء فى وجوده ، ويفارقه فى الوهم . كسواد الحبشى . وأما الذى لايلزم الماهية ولا الشخصية ، فقد يكون سريع الزوال : كغضب الحليم ، وقد يكون بطىء الزوال كغضب الغضوب .

إشارة : وقد يطلق المنطقيون لفظ الذاتى على معنى آخر . وهو كل وصف خارج عن الماهية ، يلحق الماهية بسبب أمر ، أعم منها . كلحوق الحركة للأبيض ، أو بسبب أمر أخص منها ، كلحوق الضحك للحيوان . سواء كان ذلك الوصف أعم أو مساويا أو أخص.

إشارة : المقول فى جواب ما هو ؟ مجموع أجزاء الشىء لا الجزء الذى به يشارك غيره لأن الشىء إنما هو هو ، لا بما به يشارك غيره فقط . وإلا لكان هو غيره ، بل به وبما يمتاز به عن غيره .

إشارة : المسؤل عنه بما هو ؟ أن كان شخصاً كان الجواب ذكر جميع أجزاء الماهية وهذا يسمى جواب ماهو ؟ بحسب الخصوصية فقط . وان كان المسؤل عنه أشخاصاً كثيرين مختلفين ، فتلك الأشخاص إما أن يكون كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهيـــة أو لايكون . فإن كان كل واحد منها مخالفاً للاخر بالماهية ، فههنا إن لم يكن بينهما قدر مشترك من الذاتيات ، لم يمكن أن يذكر هناك جواب ماهو بحسب الشركة وإن كان بينهما قدر مشترك من الذاتيات ، كان الجواب أن يذكر مجموع ما بينهما من الذاتيات المشتركة ، مع إلغاء ما لكل واحد من الذاتيات على الخصوص . وإن لم يكن بين تلك الأشخاص مخالفة بالماهية ، كان تمام ما لكل واحد منها من الذاتى مشتركا بينه وبين غيره . إذ لو كان لكل واحد منها ذاتى ليس لغيره لكان هو مخالفاً لذلك الغير بشىء من الذاتيات . لكنا فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف . وإذا كان تمام ماهية كل واحد منها مشتركا بينه وبين غيره ، لاجرم كان ذلك جواب ماهو ؟ بحسب الشركة والخصوصية معاً .

إشارة : الكلى المقول فى جواب ما هو ؟ إما أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالماهية – وهو الجنس – أو بالعدد فقط – وهو النوع الحقيقى – وقد يقال : لفظ النوع على كل واحد من الحقائق المختلفة التى تحت الجنس .

واعلم : أن النوع مقول على هذين المفهومين بالاشتراك . لأن النوع بالمعنى الأول لا يمكن أن يكون جنساً ، ولا يجب أن يكون تحت جنس وبالمعنى الثانى يمكن أن يكون جنساً ، ويجب أن يكون تحت جنس . وأيضاً : ليس بينهما عموم وخصوص . لأن الجنس المتوسط نوع إضافى لا حقيقى ، وكل واحد من الماهيات البسيطة نوع حقيقى لا إضافى . إذ لو كان إضافيا لكان تحت جنس . فيكون مركباً ، لا بسيطاً .

إشارة : الأجناس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع متنازلة . ويجب أن تنتهى . فأما إلى ماذا تنتهى فى التصاعد ، أو فى التنازل ؟ وما المتوسطات بين الطرفين ؟ فليس بيانه على المنطقى .

إشارة : الماهيتان إذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وامتازت إحداهما عن الأخرى من الذاتيات . فتمام ما به الاشتراك هو الجنس ، وتمام ما به الامتياز هو الفصل . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ، والفصل هو كمال الجزء المميز . فأما إن لم تشترك الماهيتان إلا فى الشيئية ، كان الامتياز بتمام الماهية . لأن الشيئية صفة عرضية لا ذاتية . فههنا جواب أى شيء : هو بعينه جواب ما هو؟

إشارة : الفصل قد يكون فصلا للنوع الأخير ، كالناطق للإنسان .

وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلا لجنس النوع الذى تحته ، كالحساس فإنه فصل للحيوان وفصل جنس الإنسان . وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصله : مقوم ، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع : مقسم .

إشارة : كل وصف خارج عن الماهية ، سواء كان لازماً أو مفارقاً ؛ فإن اعتبر من حيث إنه مختص بواحد وليس لغيره ، فهو خاصة سواء كان ذلك نوعا أخيراً أوغير أخير ، وسواء عم الجميع أو لم يعم . وإن اعتبر من حيث إنه موجود فى غيره فهو عرض عام . سواء عم جميع آحاد تلك الكليات أو لم يعمها . وأفضل الخواص : ما حصل لجميع آحاد الماهية فى جميع الأوقات، وكان بين الثبوت ؛ لأن على هذا التقدير يكون رسماً ناقصاً .

إشارة : ظهر لك أن الكليات خمسة : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام . فالجنس هو الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ؟ والفصل : هو الكلى الذى يحمل على الشىء فى جواب أى شىء هو فى جوهره ؟ وأنا أقول : الجنس : هو كمال الجزء المشترك ، والفصل : هو كمال الجزء المميز . وأما النوع الحقيقى : فهو الكلى الذى يكون مقولا على أشياء غير مختلفة الماهية فى جواب ماهو ؟ والنوع الإضافى : هو كلى يحمل عليه وعلى غيره الجنس حملا ذاتياً . والخاصة : كلية مقولة على ما تحت حقيقة واحدة ، قولا غير ذاتى والعرض العام : كلى يقال على ما تحت حقائق مختلفة ، قولا غير ذاتى .

إشارة : الحد هو القول الدال على ماهية الشىء . والماهية إن كانت بسيطة لا يمكن تعريفها بأجزائها ، وإن كانت مركبة كان تعريفها بذكر

جميع أجزائها . ثم المركب قد يكون مركباً لا من الجنس والفصل ، كتركب العشرة من الوحدات . وقد يكون مركبا منهما . وحينئذ لا يمكن تعريفه إلا بذكر جنسه وفصله .

واعلم : أن المطلوب من الحد . إن كان هو العرفان التام : لم يحصل ذلك إلا بذكر جميع الأجزاء . إما بالمطابقة أو بالتضمن ، وإن كان هو مجرد التمييز : كفى فيه ذكر الفصل الأخير .

إشارة : الحد الذاتى يكون المطلوب منه ذكر ماهية الشيء كما هى . لا يحتمل الإطناب والايجاز . لأن مجموع أجزاء الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان . ثم الأولى أن يذكر الجنس القريب أولا . لأنه يدل بالتضمن على الأجناس البعيدة ، ثم يردف الجنس القريب بكل ماله من الفصول .

إشارة : منهم من حد الحد بأنه : قول وجيز ـ كذا وكذا ـ وهذا التعريف خطأ ، لما بينا : أن ماهية الشيء لا تحتمل الإطناب والإيجاز .

إشارة : وأما تعريف الشيء بالخاصة المساوية اللازمة البينة : فهو الرسم الناقص ، فإن ذكر الجنس القريب أولا ، ثم أقيمت الخاصة مقام الفصل : فهو الرسم التام . كقولك : الانسان حيوان ضاحك .

إشارة : يجب الاحتراز فى الحدود ، عن الألفاظ الغريبة والمجازية والمستعارة والوحشية . فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب له ، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة ، فليدل على مايراد به ، ثم ليستعمل . ويجب الاحتراز فى التعريفات عن تعريف الشيء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة ،

وبما هو أخفى منه ، وعن تعريف الشيء بنفسه ، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به . سواء كان ذلك بمرتبة واحدة ، بقولك الكيفية : ما بها تقع المشابهة ؛ ثم تقول : المشابهة اتفاق فى الكيفية أو بمراتب ، كقولك : الاثنان زوج أول ثم تقول: الزوج عدد منقسم بمتساويين . ثم تقول: المتساويان هما الشيئان اللذان كل واحد منهما مطابق للآخر ثم تقول : الشيئان هما الإثنان .

واعلم : أن التكرير قد يكون فى محل الضرورة، وقد يكون فى محل الحاجة ، وقد يكون لا فى محل الضرورة، ولا فى محل الحاجة. أما الذى فى محل الضرورة فهو تعريف الإضافيات. كقولك: الأب حيوان، يولد آخر من نوعه من نطفته، من حيث هو كذلك : فقولك من حيث هو كذلك تكرير ولكنه لا بد منه . فإنك ما لم تذكره لم يصر الحد الذى ذكرته تعريفاً لتلك الإضافة . وأما الذى فى محل الحاجة: كما إذا قيل : ما الأنف الأفطس ؟ فإن تعريفه لا يتأتى إلا بذكر الأنف ، وذكر الأفطس، لأن الأفطس ليس عبارة عن مطلق المقعر، وإلا لكانت الساق العميقة فطساء، بل هو اسم الانف العميقة ، فلا جرم وجب ذكر الأنف فى تعريف الأنف الأفطس . مرة أخرى . فهذا التكرير إنما لزم لأن السائل يسأل عن الأنف الأفطس . ولو أنه سأل عن الأفطس وحده ، لما احتجنا الى هذا التكرير

وأما التكرير الذى لا يكون فى محل الحاجة ، ولا فى محل الضرورة، فيجب الاحتراز عنه وهو مثل أن يقال : الإنسان حيوان جسمانى ناطق ، فإن الحيوان تضمن الدلالة على الجسم فيكون ذكره بعد ذكر الحيوان تكريراً

إشارة : إن « فرفوريوس » رأى أن «أرسطاطاليس » قال : الجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع « ثم قال : النوع هو الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس » فظنه بياناً دوريا ، ثم لحسن ظنه بـ «أرسطاليس» قال : « الإضافيات لا سبيل إلى تعريفها إلا بالبيان الدوري . ثم احتج عليه . بأن الإضافيين يعلمان معاً ، فوجب أن يكون كل واحد منهما معرفا للآخر » واعلم أن هذا خطأ لأن الحكيم الأول عرف الجنس بالنوع الحقيقي ، و يعرف النوع الحقيقي بالجنس ، بل عرف النوع الإضافي بالجنس . فانقطع الدور . وأما قوله : « الإضافيان يعلمان معا » فهذا مما لا يدل على قوله ، بل يبطله . لأن المعرف لابد وأن يعلم سابقا . والإضافيان يعلمان معا . والمع ، لا يكون قبل . وأما أنه كيف يمكن تعرف الإضافيات فقد بيناه فيما قبل .

النهج الثانى
فى
التركيب الخبرى

إشارة : الخبر : هو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله ، أو كاذب .

وأقول : معناه : أن الخبر هو الذى يخبر عنه بأنه صادق أو كاذب . فقوله : الخبر هو الذى يخبر عنه : تعريف الشىء بنفسه . وأما الصـدق : فهو الخبر المطابق للمخبر عنه : فاستعماله فى تعريف الخبر يكون دوراً . فبعد مبالغة الشيخ فى التحذير عن هذين الأمرين ، كيف وقع فيهما فى الحال؟ وأصناف الخبر ثلاثة: أولها : الحملى وهو الذى يقال فيه : إن كذا كذا ، أو ليس كذا . والثانى والثالث : هو الشرطى . وهو أن يكون التأليف فيه بين الخبرين ، قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته ، ثم حكم عَلَى أحدهما بأن الآخر يلزمه . وهو الشرطى المتصل ، أو بأن الآخر يعانده . وهو الشرطى المنفصل ، مثال المتصل : قولك: إن كان هذا إنساناً ، كان حيواناً . فإنه لو لا حروف الشرط والجزاء ، لكان كل واحد من قولك : هـذا إنسان . هذا حيوان : خبرا بنفسه ، ومثال المنفصل : العدد إما زوج وإما فرد .

إشارة : الإيجاب الحملى مثل قولك : الإنسان حيوان . والسلب مثـل قولك : الإنسان ليس بحجر . والإيجاب المتصل مثـل قولك : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود. أى إذا فرض الأول منهما مقروناً به حرف الشرط — ويسمى المقدم — لزمه التالى المقرون به حرف الجزاء — ويسمى التالى —

أو صحبه من غير زيادة شيء آخر. والسلب المتصل: هو ما يسلب هـذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود. والإيجاب المنفصل، كقولك: العدد إما زوج وإما فرد. ومعناه: إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل: هو ما يسلب هذا العناد، كقولك: ليس إما أن يكون الإنسان حيواناً، وإما أبيض.

إشارة: موضوع القضية الحملية، إن كان شخصاً معيناً، سميت القضية: مخصوصة. موجبة كانت أو سالبة، كقولك: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب. وإن كان كلياً، لكنه لم يبين فيه كمية الحكم، سميت: مهملة. موجبة كانت أو سالبة، كقولك: الإنسان فى خسر، الإنسان ليس فى خسر. وأما إن كانت كمية الحكم مبينة، فإما أن تبين أن الحكم ثابت لكل آحاد الموضوع، أو تبين أنه ثابت لبعض آحاده وعلى التقديرين فإما أن تكون موجبة أو سالبة. فهذه الأقسام أربعة — وهى المسماة بالمحصورات الأربع — فالموجبة الكلية، كقولك: كل إنسان حيوان. والسالبة الكلية، كقولك: لاشيء من الناس بحجر. والموجبة الجزئية، كقولك: بعض الحيوان إنسان. والسالبة الجزئية، كقولك: ليس كل، ليس بعض، بعض ليس

إشارة: إن كان الألف واللام يفيد العموم، فلا مهمل فى لغة العرب. ولكن ليس هذا بحثاً منطقياً، بل لغوياً. وأيضاً: قد يستعمل فى لغة العرب الألف واللام، لتعين الماهية، لا للعموم. ألا ترى أنك قد تقول: الإنسان عام ونوع ولا تقول: كل إنسان عام ونوع. وتقول: الإنسان هو الضحاك

ولا تقول : كل إنسان هو الضحاك . وقد يدل بالألف واللام أيضاً على المعهود السابق ، وحينئذ تكون القضية مخصوصة .

إشارة : اللفظ الحاصر يسمى سوراً . مثل : كل ، وبعض ، ولا كل ، ولا بعض . وما يجرى هذا المجرى . مثل : طرا ، وأجمعين . ومثل : « هيچ » بالفارسية فى الكلى السالب .

إشارة : المهمل لا يفيد العموم مثل : قولك : الإنسان كذا . لأن قولك : الإنسان لا يفيد إلا الماهية . والماهية لا تقتضى العموم ، وإلا لم يكن الإنسان الواحد مثلا إنسانا . لكنها لابد وأن تصدق جزئية . فإذاً صدق الجزئية معلوم ، وصدق الكلية مجهول . فطرحنا المجهول وأخذنا المعلوم . فلا جرم قلنا : المهمل فى قوة الجزئية .

واعلم : أن كون القضية جزئية الصدق ، لا يمنع مع ذلك أن تكون كلية الصدق . فليس إذا حكم على البعض بحكم ، وجب من ذلك أن يكون الباقى بالخلاف . فالمهمل — وإن كان بصريحه فى قوة الجزئية — فلا مانع أن يصدق كلياً .

إشارة : الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر . مثل : قولك كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . ودائما : العدد إما أن يكون زوجا أو فرداً : فقد حصرت الحصر الكلى الموجب . وإذا قلت : ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود . أو ليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة ، وإما أن يكون النهار موجوداً : فقد حصرت الحصر الكلى السالب . وإذا قلت : قد يكون إذا كانت الشمس طالعة ، فالسما متغيمة .

وقد يكون إما أن يكون فى الدار زيد أو عمرو : كان ذلك إيجابا جزئيا .
وإذا قلت : ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية ، وليس دائما إما أن يكون الحمى صفراوية أو دموية : كان ذلك جزئياً سالباً .

إشارة : قد عرفت أن الشرطية لابد وأن تكون مركبة من قضيتين . والقضايا إما شرطية أو حملية . فالشرطيات إن كانت مركبة من شرطيتين لم يتسلسل ، بل لابد وأن ينتهى بالآخـــرة إلى شرطيات غير مركبة من الشرطيات ، فيكون بالآخرة مركبة من الحمليات . فثبت : أن الشرطيات لابد وأن تنحل بالآخرة إلى الحمليات .

إشارة : اذا قلت : زيد ليس بصيراً ، فإن قدمت الرابطة على السلب حتى قلت : زيد هو ليس بصيراً ، كانت القضية موجبة . لأن لفظ « هو » دل على اتصاف ذات الموضوع بذلك السلب . وان أخرت حتى قلت زيد ليس هو بصيراً : كانت القضية سالبة لأن حرف السلب رفع تلك الرابطـــة وأعدمها . هذا إذا صرحت بالرابطة . أما اذا لم تصرح ، لم يتميز الإيجاب المعدول ، عن السلب ، إلا بالنية . فانك إن نويت تقديم الرابطة على السلب ، كانت القضية موجبة معدولة ، وان نويت تأخيرها كانت سالبة . أو بالاصطلاح وهو أن يصطلح على تخصيص لفظ «غير» بالايجاب المعدول ، ولفظ « ليس » بالسلب . وفائدة هذا البحث : إنما تظهر فى القياسات ، حيث قلنا : لا يجوز تركيب القياس من سالبتين ، جاز تركيبه من موجبتين معدولتين .

إشارة : مقدم المتصلة متميز عن تاليها بالطبع ، فإنه يصلح أن يقال : إن وجد الخاص ، وجد العام . ولا يجوز عكسه وأما المنفصلة فانه لا يتميز

مقدمها عن تاليها إلا بالوضع . ثم نقول: المتصلة إما أن تكون مركبة من حمليتين، أو متصلتين ، أو منفصلتين ،أو حملية ومتصلة ، أو حملية ومنفصلة ، أو متصلة ومنفصلة . والثلاثة الأخيرة كل واحد منها على قسمين ، لأنها إذا كانت مركبة من حملية ومتصلة ، فإما أن تكون الحملية مقدماً والمتصلة تالياً ، أو بالعكس. فالمتصلات تسع. وأما المنفصلات فلما لم يتميز مقدمها عن تاليها ، إلا بالوضع. لاجرم كانت المنفصلات ست. أما المنفصلة إما أن تكون مركبة من القضية ونقيضها أو اللازم المساوى لنقيضها ـ ومثل هذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع والخلو ـ وإما أن تكون مركبة من القضية ، ومما هو أخص من نقيضها ، كقولك : هذا إما أن يكون حجراً أو شجراً ـ وهذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع دون الخلو ـ وإما أن تكون مركبة من القضية ، ومما هو أعم من نقيضها ، كقولك : زيد إما أن يكون فى البحر ، وإما أن لا يغرق ـ وهذه المنفصلة تكون مانعة من الخلو دون الجمع ـ

إشارة : يجب أن يجرى أمر المتصلة فى الحصر والإهمال والتناقض والعكس: مجرى الحمليات . على أن يكون المقدم كالموضوع ، والتالى كالمحمول.

إشارة : ههنا أبحاث عن القضايا متعلقة بلغة العرب خاصة . فإنه قد يورد فى الحمليات لفظة « إنما » فيقال : إنما يكون الانسان كاتباً . فهذا يفيد حصر المحمول فى ذلك الموضوع. ولولا هذه اللفظة لما حكمنا بهذا الحصر. ويقال : الانسان هو الضحاك ـ ويفيد الحصر أيضاً ـ ثم إذا قلت : ليس إنما يكون الانسان كاتباً ، وليس الانسان هو الضحاك . فهذا السلب يفيد نفى الحصر لا نفى الحكم . وبالجملة : فهو يفيد سلب الدلالة الا ولة فى الايجابين. وتقول : ليس الانسان إلا الناطق . ويفهم منه : تارة الاتحاد فى المفهوم ،

والأخرى تلازم المفهومين نفياً وإثباتاً . وتقول فى الشرطيات : لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . فهذا يقتضى – مع إيجاب الاتصال – إثبات استثناء المقدم ليتسلم منه إنتاج التالى .

واعلم : أن هذه الأبحاث لغوية ، فلا يجب الاستقصاء فيها .

إشارة : يجب أن تراعى فى الحمل والاتصال والانفصال ، حال الإضافة . مثل : إنه إذا قيل : ج والد . فليراع : لمن ؟ وكذلك الوقت والمكان والشرط . مثل : إنه إذا قيل : كل متحرك متغير ، فليراع : مادام يتحرك . وكذلك الجزء والكل والقوة والفعل . فانه اذا قيل : الخمر مسكر ، فليراع : أنه الجزء اليسير ، أو المبلغ الكثير وبالقوة أو بالفعل . فان إهمال هذه المعانى يوقع غلطاً كثيراً .

النهج الثالث

فى

جهـات القضـايا

إشارة : القضية لا تكون قضية ، الا إذا أسندنا محمولها ، إلى موضوعها ، بالإيجاب أو السلب . فأما أن نقتصر على هذا القدر ، ولا نبين كيفية ذلك الإسناد ، أو نزيد على ذلك ، و نبين كيفية ذلك الإسناد . والأول هو المطلقة العامة ، وهو قولنا : كل ج ب فانا أثبتنا الباء للجيم . وهـذا الإثبات هو القدر المشترك بين الثابت بالضرورة . وبين الثابت لا بالضرورة ، والثابت الدائم والثابت الغير الدائم . فلا جرم دخلت هذه الأقسام بأسرها تحت المطلقة العامة . أما إذا أثبتنا كيفية ذلك الإسناد فتلك الكيفية إما الضرورة أو اللا ضرورة ، أو الدوام أو ألا دوام . أما الضرورة قد تكون على الإطلاق ، وهو الذى يكون واجب الثبوت أزلا وأبداً . وقد تكون معلقة بشرط ، والشرط إما أن يكون عائداً إلى الموضوع أو الى المحمول . أو لا الى الموضوع ولا إلى المحمول . أما اذا كان الشرط عائداً الى الموضوع ، فإما أن يكون عائداً إلى ذات الموضوع أو الى صفة قائمة بذاته .

مثال مايكون الشرط عائداً الى ذات الموضـوع : قولنا بالضرورة : الإنسان جسم . فانا لا نعنى به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسما . بل نعنى به أنه مادام موجود الذات ، يجب أن يكون جسماً . ومثال مايكون الشرط وصفاً قائمـاً بذات الموضوع : قولنا بالضرورة كل متحرك متغير . فان المتحرك له ذات — وهو الجسم — . فاذا عرض له وصف أنه متحرك ، كان

وصف المتحركية مستلزما للمتغيرية . فمنشأ الضرورة ليس هو ذات الموضوع ـ الذى هو الجسم ـ بل وصف قائم به وهو المتحركية . وأما الضرورة الحاصلة بسبب المحمول : فهو أن المحمول فى زمان حصوله يمتنع أن لا يكون حاصلا؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم . فإذاً بالضرورة كل إنسان ماش ما دام ماشياً . وأما الضرورة التى لا تكون حاصلة بحسب الموضوع ولا بحسب المحمول ، فلابد لها من وقت . وذلك الوقت قد يكون معيناً ، كقولك : بالضرورة القمر منخسف . وقد يكون غير معين ، كقولك : بالضرورة الإنسان متنفس .

واعلم : أن الضرورى المطلق هو الذى يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول ـ لم يزل ولا يزال ـ والضرورى بشرط وجود الذات : هو الذى يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول ـ مادام موجود الذات ـ فنقول : كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ـ لم يزل ولا يزال ـ يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ـ ما دام موجود الذات ـ وليس كل ماصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ـ مادام موجود الذات ـ صدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ـ لم ولا يزال ـ فثبت : أن الضرورى المطلق ، أخص من الضرورى ، بشرط وجود الذات . فهما يشتركان اشتراك الأخص والأعم .

فأما إذا اعتبرنا فى الضرورى بشرط وجود الذات : عدم الدوام . مثل قولنا : يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ، فى جميع زمان وجود الذات ، لا دائماً ، لم يزل ولا يزال . فاذا أخذنا القضية على هذا الوجه ، خرج الضرورى المطلق منه ، وتصير هذه القضية مشاركة للضرورى المطلق ، مشاركة

لأخصين تحت الأعم . والقدر المشترك بينهما : هو أنه الذى يجب اتصافه بالمحمول فى جميع زمان وجود الذات ، من غير بيان أنه هل يدوم أزلا وأبداً أو لا يدوم ؟ وهذا القدر المشترك هو المراد من قولنا : القضية ضرورية . هذا كله لبيان أقسام الضرورة .

القسم الثانى من أقسام كيفيات الحمل : أن نبين أن المحمول دائم للموضوع ؛ إما بحسب ذات الموضوع ، وإما بحسب وصفه — على قياس ما شرحناه فى الضرورة — وأقول : إن المنطقيين لم يفرقوا بين اعتبار الضرورة واعتبار الدوام . ولا بد منه لأنا نعلم بالضرورة : أن المفهوم من الضرورة غير المفهوم من الدوام . أقصى ما فى الباب أن يقال : إنهما فى الكليات متلا زمان ، لكن ذلك التلازم إنما يعرف ببرهان منفصل ، وليس ذلك من شأن المنطقى .

واعلم : أنك إذا عرفت الفرق بين جهة الضرورة ، وجهة الدوام ، عرفت الفرق بين أللا ضرورى وأللا دائم . والمنطقيون يتخبطون فى تفسير الوجودى وبسبب ذلك تخبطوا فى أجزاء نقيض الوجودى ونحن نقول : لا شك أن الضرورى أخص من الدائم ، فيكون أللا ضرورى أعم من أللا دائم — لا محالة — وإن فسرت الوجودى بأنه الذى بين الحكم فيه ، بأنه لا يكون ضرورياً دخل فيه غير الدائم ، والدائم الخالى عن الضرورة . وإن فسرته بأنه الذى بين الحكم فيه بشرط أن لا يكون دائماً ، خرج عنه الدائم الخالى عن الضرورة ، وسمينا الأول بالوجودى أللا ضرورى ، والثانى بالوجودى أللا دائم

إشارة . منهم من ظن أن الدوام لا ينفك عن الضرورة ، وهو باطل

فإنه قد يتفق لشخص إيجاب عليه أو سلب عنه صحبه ، ما دام موجود الذات ، ولم يكن تجب تلك الصحبة ، كما أنه قد يصدق أن بعض الناس أبيض البشرة ما دام موجود الذات .

واعلم : أن كلام الشيخ مشعر بأن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة ، وأما الدوام في الكليات ، فلا ينفك عن الضرورة وأنت تعلم بأن هذا ليس من مباحث المنطقي ، بل يجب على المنطقي أن يعرف الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام ، سواء تلازما أو لم يتلازما .

وأيضاً : فلما سلم أن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة — وظاهر أن جزئيات النوع الواحد يجب أن يكون حكمها واحداً — فحينئذ يلزم جواز حصول الدوام الخالي عن الضرورة ، في كل واحد من تلك الجزئيات . وحينئذ يحصل الدوام في الكليات من غير الضرورة . ومن الناس من ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري . وهو خطأ . فإنه يصدق أن يقال : إن كل كوكب شارق وغارب ، وإن كل إنسان متنفس مع أن هذه المحمولات غير ضرورية .

إشارة : الإمكان قد يراد به ما يلزم سلب الامتناع . وعلى هذا التفسير فما ليس بممكن فهو ممتنع . فالواجب داخل في هذا الممكن . وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب معا . ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير ثلاثة : الممكن والواجب والممتنع . وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب ، بحسب الذات والوصف والوقت . وهو كالكتابة للانسان . ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير أربعة : الواجب والممتنع والممكن — الذي يكون ضروريا

بحسب الوصف ـ والوقت . والذى لايكون ضروريا بحسب شيء من هذه الاعتبارات . وقد يراد به شيئا آخر : وهو أن يكون الالتفات إلى كيفية الحمل ، لابحسب حال الحاضر والماضى ، بل بحسب الاستقبال . وهو أن يكون المعنى غير ضرورى الوجود والعدم ، فى أى وقت ، فرض فى المستقبل . وهو ممكن . ومنهم من شرط فى هذا الممكن : أن يكون معدوما فى الحال . ويظن أنه إذا كان موجوداً فى الحال ، فقد صار ضرورى الوجود . وما صدق عليه أنه ضرورى الوجود لا يصدق عليه أنه ممكن الوجود . لكنه لايعلم أنه إذا فرضه معدوما فى الحال ، فقد صار واجب العدم فى الحال . فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك .

ثم التحقيق فى هذا الباب : أن الوجود فى الحال لاينافى الإمكان . وكيف ؟ والواجب داخل تحت الإمكان الأول ، والواجب بحسب الوصف أو الوقت ، داخل فى الامكان الثانى . والوجود فى الحال لا ينافى العدم فى الاستقبال . فكيف ينافى إمكان العدم فى الاستقبال ؟

إشارة : السالبة الضرورية : غير سالبة الضرورة ، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان ، والسالبة الوجودية غير سالبة الوجود . وهذه التفاصيل قد يقل لها التفطن ، فيكثر الغلط .

إشارة : إذا قلنا كل ج ب ففيه اعتبارات : (ا) لا نعنى به كلية ج ولا الجيم الكلى (ب) ولا نعنى به كل ما كان ج فى الخارج ، بل نعنى به كل مالو وجد فى الخارج ، لكان ج (ج) و نعنى به ما يكون ج دائما أو غير دائم . بل ما يعمهما (د) ولا نعنى به ما يكون حقيقته أنه ج أو ما يكون موصوفا بأنه ج بل ما يصدق عليه أنه ج سواء كان حقيقة أنه ج أو كان

موصوفا بأنه ج (٥) لا نعني به ما يكون ج بالقوة، بل ما يكون ج بالفعل. فهذا ما في جانب الموضوع .

ثم إذا قلنا : كل ج ب فقد أثبتنا للجيم أنه ب ولم نبين له كيفية ذلك الثبوت ، فهذا هو المطلقة العامة . أما إذا قلنا بالضرورة : كل ج ب فمعناه أن كل جيم كما ذكرنا ، فإنه يجب أن يكون موصوفا بأنه ب في جميع زمان وجوده قبل كونه ج وبعده ومعه . فأما إن قلت بالضرورة : كل ج ب ما دام ج فهذا المحمول يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، فيدخل فيه ما يكون ضروريا بحسب الذات . وما لا يكون ضروريا بحسب الذات ، فلا يكون ضروريا بحسب الذات .

وأما إن قلنا دائما : كل ج ب عنينا به كل ج كما ذكرنا . فانه دائما ما دام موجود الذات . يكون موصوفاً بأنه ب في جميع زمان وجوده قبل كونه ج وبعده ومعه . وأما إن قلنا: كل ج ب ما دام ج فالمراد دوام المحمول بدوام وصف الموضوع ، من غير بيان أن يدوم بدوام الذات أم لا ؟ ونحن نسميه بالعرفي العام ، فيدخل فيه ما يدوم بدوام الذات ، وما لا يدوم بدوام الذات . فان اعتبرت فيه شرطاً آخر ، فقلت : كل ج فانه ب مادام ج لا دائما . فمعناه : أن المحمول دائم بدوام وصف الموضوع ، وغير دائم بدوام ذاته ؛ فيخرج عنه الدائم ، ونحن نسميه بالعرفي الخاص. وأما إن قلنا : كل ج فهو ب لا بالضرورة: فمعناه : أن كل ج بالاعتبار المذكور ، فانه يثبت له ب بشرط أن لا يكون ضرورياً ، وهذا هو الذي سميناه بالوجودي روري .

وأما إن قلنا : كل ج فهو ب لا دائماً ، فهو الذي سميناه بالوجودي اللا دائم .

وقس على ما ذكرناه قولنا بالامكان العام أو الخاص ، أو الأخص أو الاستقبالى كل ج ب .

فهذا هو القول الملخص فى تحقيق هذه الجهات .

ومن الناس من فسر المطلق والممكن والضرورى بتفسير آخر فقال : المطلق هو الذى دخل فى الوجود ، إما فى الماضى أو الحاضر والممكن هو الذى يكون بحسب الاستقبال والضرورى هو الذى يكون بحسب الأزمنة الثلاثة . ونحن لا نبالى أن نراعى هذه الاعتبارات . وإن كان الأول هو المناسب .

إشارة : أنت تعلم أن الكلية السالبة فى المطلقة العامة على قياس الكلية الموجبة . فكما أن الكلية الموجبة فى الإطلاق العام هى التى بين فيها ثبوت محمولها لموضوعها ، سواء كان دائماً أو غير دائم ، فكذلك الكلية السالبة فى الإطلاق العام هى التى بين فيها سلب محمولها عن كل واحد من آحاد موضوعها ، سواء كان ذلك السلب دائما أو غير دائم . فعلى هذا يصدق بالإطلاق العام ، لا شىء من الإنسان بمتنفس فى وقت ما . وذلك لأن كل واحد من الناس يسلب عنه التنفس فى وقت ما . ومتى صدق سلب التنفس فى وقت معين ، فقد صدق سلب التنفس مطلقا فاذاً قولنا: لا شىء من الإنسان بمتنفس حق إلا أن هذه اللفظة تفيد فى العرف دوام السلب بدوام الوصف ، الذى جعل الموضوع معه موضوعا فقولنا: لا شىء من الإنسان بمتنفس ، يفيد أنه لا شىء مما هو إنسان إلا ويسلب عنه التنفس ، فى جميع زمان كونه إنسانا . لكنك عالم بأنك إذا أخذت القضية على هذا الوجه ، صارت عرفية عامة ، وخرجت عن كونها مطلقة عامة . فان طلبنا عبارة فى السالب الكلى المطلق العام ، خالية عن هذا الوهم ، قلنا : كل ج يسلب عنه ب إلا أن هذه

العبارة تشبه لموجبة المعدولة ، وأما فى الضرورية فلا فرق بين الاعتبارين ، بحسب وصف الصدق . لكن بينهما فرق بحسب الاعتبار ، فإن قولنا : كل ج بالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عند كل واحد ، وقولنا بالضرورة : لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما ، ولا يتعرض لواحد واحد ، إلا بالقوة لا بالفعل والفرق بين حال كل واحد واحد ، وبين حال الكل من حيث هو كل : معلوم .

إشارة : أنت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين . ومن الناس من ظن أن الإيجاب الكلى فى الاطلاق العام ، لا يصدق إلا مع الدوام . واحتج الشيخ على إبطاله فقال : قولنا : بعض ج ب يصدق . ولو كان ذلك البعض موصوفا بب فى وقت لاغير ، وكذلك يعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة ، صدق ذلك فى الكل . فبطل ذلك القول ، وكذلك فى جانب السلب .

واعلم : أنه إذا صدق بعض ج ب بالضرورة ، لم يمنع ذلك صدق قولنا : بعض ج ب بالاطلاق الغير الضرورى ، أو بالامكان . ولا بالعكس . لأنه لا يمنع أن يكون جنس تحته أنواع ، فيكون المحمول ضروريا لبعض تلك الأنواع ، وثابتا للبعض . لا بالضرورة ، ومسلوبا عن البعض .

إشارة : لما عرفت أن الجهات ثلاثة : الوجوب ، والامتناع ، والامكان الخاص . فههنا طبقات ثلاث :

أما طبقة الوجوب :

واجب أن يوجد — ليس بواجب أن يوجد

ممتنـع أن لا يوجد — ليس بممتنع أن لا يوجد

ليس بممكن العامى أن لا يوجد — ممكن العامى أن لا يوجد

أما طبقة الامتناع :

واجـب أن لا يوجـد — ليس بواجب أن لا يوجد

ممتنـع أن يوجـد — ليس بممتنع أن يوجـد

ليس بممكن العامى أن يوجد — ممكن العامى أن يوجد

أما طبقة الامكان الخاص :

ممكن أن يكون — ليس بممكن أن يكون

ممكـن أن لا يكون — ليس بممكن أن لا يكون

ثم اعلم : أن نقيض كل طبقة ، يكون لازما أعم ، لكل واحد من الطبقتين ، المطلقتين الباقيتين . وطبقة الوجوب يلزمها من الإمكان العام : يمكن أن يكون . وطبقة الإمتناع يلزمها من الامكان العام : يمكن أن لا يكون . وطبقة الامكان الخاص يلزمها من الإمكان العام : يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .

فههنا سؤال : وهو أن الواجب إما أن يكون ممكنا أو لا يكون . فإن كان ممكنا فالممكن أن يكون : ممكن أن لا يكون . فالواجب يمكن أن لا يكون هذا خلف . وإن لم يكن ممكنا ، كان ممتنعا أن يكون . فواجب الوجود ممتنع الوجود . هذا خلف ؟

جوابه : إن الواجب ليس بممكن ، إذا فسر الممكن بالممكن الخاص ،

ولم يلزم من سلب هذا الامكان ـ الامتناع • بل إما الوجوب أو الامتناع • وممكن إذا فسر الممكن بالممكن العامى ، ولم يلزم من صدق قولنا يمكن ، أن يكون بهذا التفسير : صدق قولنا يمكن أن لا يكون . فقد زال السؤال •

إشارة : التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب ، على وجه يقتضى لذاته أن تكون إحداها بعينها أو بغير عينها صادقة ، والأخرى كاذبة . أما بعينها ففى الواجب والممتنع والممكن الماضى والحاضر ، وأما بغير عينها ففى الممكن المستقبل •

واعلم : أن المخصوصة لا يحصل التناقض فيها ، إلا عند وحدة الموضوع والمحمول ، والزمان والمكان ، والجزء والكل ، والشرط والاضافة والقوة والفعل : فأقول : وحدة الموضوع والمحمول والوقت كافية •

وأما وحدة الجزء والكل والشرط : فذلك راجع إلى وحدة الموضوع .

وأما وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل : فراجع إلى وحدة المحمول ـ على ما بيناه فى سائر كتبنا • وأما إن كانت القضية محصورة ، فلابد من شرط آخر مع هذه الشرائط ، وهو : أن تختلف القضيتان فى الكمية فإن الكليتين فى مادة الامكان تكذبان ، كقولنا : كل إنسان كاتب ـ لا واحد من الناس بكاتب • والجزئيتان يصدقان كقولك : بعض الناس كاتب ـ ليس بعض الناس بكاتب • فأما إذا كانت إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية : اقتسما الصدق والكذب لا محالة •

ولنضع ههنا لوحاً :

كل ب ج المتضادان . لا شيء من ج ب

المتداخلان بالإيجاب | المتناقضان | المتناقضان | المتداخلان بالسلب

بعض ج ب الداخلان تحت التضاد . ليس بعض ج ب

ولنتكلم الآن في نقيض كل واحدة من القضايا على التفصيل :

أما المطلقة العامة : فلا يمكن أن يكون نقيضها مطلقة عامة . لأنه لو حصل الثبوت المطلق في وقت ، والسلب المطلق في وقت آخر ، فقد حصل الثبوت المطلق ، والسلب المطلق . وهما لا يتناقضان ، لاحتمال اجتماعهما على الصدق ؛ بل لابد وأن يكون السلب حاصلا في الأوقات كلها ، ليكون رافعا للثبوت ، كيف كان .

ثم السلب الدائم يحتمل أن يكون ضروريا ، ويحتمل أن لا يكون . ولا يمكن أن يكون نقيض الإيجاب المطلق هو السلب الدائم الضروري ؛ لإمكان أن يكون الإيجاب المطلق ، والسلب الدائم الضروري كاذبا ؛ ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة . وكذا القول فيما إذا جعل النقيض للسلب الدائم الخالي عن الضرورة فإذاً يجب جعل نقيض المطلقة العامة الدائمة ، من غير بيان كون تلك الدائمة : ضرورية أم لا ؟

أما الوجودية فقد ذكرنا أنهم تارة يفسرونها بأللا ضروري ، وتارة بأللا دائم . وبسبب ذلك يتخبطون في النقيض . ونحن نذكره على وجه الصواب . فنقول : نقيض الوجودي أللا ضروري : أما المخالف الدائم ، أو الموافق للضروري . ونقيض الوجودي أللا دائم : إما السلب الدائم ، أو الإيجاب الدائم . فيكون الدوام معتبراً في الموافق والمخالف . وإذا عرفت هذه النكتة ، أمكنك اعتبار نقائض المحصورات الأربع .

وأما العرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول ؛ أو بدوام سلبه على جميع زمان الوصف ، الذي جعل الموضوع معه . موضوعا . فنقيضه : أنه ليس كذلك ، بل الحق هو المخالف . إما في جميع زمان الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا ، أو في بعض زمان ذلك الوصف .

وأما الدائمة فنقيضها : المطلقة العامة . لأنا بينا أن نقيض المطلقة العامة هو الدائمة ، فوجب أن يكون نقيض الدائمة ، هو المطلقة العامة . وأما نقيض الضروري فهو الامكان العام فإن كانت الضرورة في جانب الثبوت ، كان نقيضه يمكن بالامكان العام ، أن لا يكون وإن كان الضرورة في جانب العدم ، كان نقيضه يمكن بالامكان العام أن يكون .

وأما الممكنة العامة فنقيضها الضرورية . لأنا بينا : أن نقيض الضرورية هو الممكنة العامة ، فوجب أن يكون نقيض الممكنة العامة الضرورية . فقولك : « يمكن أن يكون » نقيضه بالضرورة « ليس » وقولك : « يمكن أن لا يكون » نقيضه بالضرورة « ليس »

وأما الممكن الخاص ، فنقيضه ليس بالامكان الخاص ، بل إما بالوجوب أو بالامتناع .

وأما الممكن الأخص فنقيضه ليس بالامكان الأخص. بل إما واجب، أو ممتنع، أو ضروري بحسب الوصف، أو بحسب الوقت. ومتى وقفت على ما ذكرنا، عرفت أنه مع اختصاره أكثر بيانا وتحقيقا، مما جاء في الكتاب على طوله.

إشارة: العكس أن يجعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا، مع بقاء السلب والايجاب، والصدق والكذب بحاله. وهذا حد عكس الحمليات. فإن أردت حد العكس المطلق، قلت: أن يجعل المحكوم عليه، محكوما به. والمحكوم به، محكوما عليه.

واعلم: أنك قد علمت أن قولنا: لا شيء من الانسان بمتنفس حق. وعكسه: لا شيء من المتنفس بانسان ليس بحق بل بعض ما هو متنفس فهو بالضرورة إنسان. فهذه القضية ـ وهي السالبة الوقتية الغير المعينة ـ غير قابلة العكس وكذلك قولنا: لا شيء من القمر بمنكسف: حق وليس بحق لا شيء من المنكسف بقمر، بل بعض المنكسف قمر بالضرورة. ثم نقول: هاتان القضيتان داخلتان تحت السالبة الوجودية أللا دائمة، التي هي داخلة تحت السالبة الوجودية أللا ضرورية، التي هي داخلة تحت السالبة الممكنة الخاصة، التي هي من بعض الوجوه داخلة تحت السالبة المطلقة العامة، التي هي داخلة تحت السالبة الممكنة العامة. وأنت تعلم أن الخاص إذا لم يكن قابلا للعكس، لم يكن العام قابلا للعكس أيضا: فهذه السوالب السبعة لا تقبل العكس

والقدماء اعتقدوا: أن السالبة المطلقة العامة، تقبل العكس. واحتجوا عليه: بأنه إذا كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج وإلا فليصدق نقيضه وهو بعض ب ج

ثم ههنا يلزمون الخلف من ثلاثة أوجه :

(ا) أن يقول : بعض ب ج وكان حقاً لا شيء من ج ب ينتج : أن بعض ب ليس ب . هذا خلف.

(ب) يفرض الدال موصوفا بأنه ب وج فذلك الجيم ب فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب . هذا خلف .

(ج) إذا كان بعض ب ج فبعض ب ج . وقد كان لا شيء من ج ب . هذا خلف .

والجواب عن الكل : إنا بينا أن قولنا : كل ج ب وقولنا : لا شيء من ج ب لا يتناقضان ، لأن المطلقتين العامتين لا تتناقضان ، بل إن كانت السالبة عرفية . استقامت هذه الحجة فيها . فلا جرم قلنا : السالبة الكلية العرفية منعكسة . فإذا صدق لا شيء من ج ب مادام ج فلا شيء من ب ج ما دام ب بهذه الحجة . أما إن كانت السالبة عرفية خاصة، فليس في الكتاب بيان عكسها . ويقول منهم من قال عكسها أيضا عرفية خاصة. إذلو انعكست دائمة ــ وعكس الدائم دائم ، وعكس العكس هو الأصل ــ يلزم أن يكون الأصل دائما . وقد كان لا دائما. هذا خلف ومنهم من قال : عكسها عرفي عام، لأن العرفي الخاص قد ينعكس عرفياً خاصا . وهو ظاهر . وقد ينعكس دائما، كقولنا : لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما ، بل مادام كاتبا. ولا يمكنك أن تقول : لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما ، بل ما دام ساكنا . فإن بعض ما هو ساكن فهو دائما ليس بكاتب، مادام موجوداً . وهو الأرض. ولما كان عكس القضية تارة : دائما . وتارة: غير دائم ، كان المعتبر هو القدر المشترك . وهو دوام السلب ، بدوام الوصف ، من غير بيان أنه يدوم بدوام الذات ، أو لا يدوم .

وأما السالبة الضرورية فهي تنعكس سالبة ضرورية . فانه إذا كان بالضرورة : لا شيء من ج ب . فبالضرورة : لاشيء من ب ج وإلا فليصدق نقيضه . وهو بالإمكان العام بعض ب ج وكل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فليفرض بعض ب ج فحينئذ ينعكس بعض ج ب وكان بالضرورة لاشيء من ج ب . هذا خلف .

وفيه طريق آخر : وهو أنه إذا أفرض بعض ب ج فليفرض ذلك الباء الذي هو ج د فالدال ج و ب فذلك الجيم ب فبعض ج ب . هذا خلف .

وفيه بيان ثالث أحسن من البيانين الأولين: وهو أنه لما امتنع أن يحصل الباء للجيم فهما متنافيان ، والمنافاة من الطرفين ، وكما امتنع كون هذا مع ذاك ، فكذا يمتنع ذاك مع هذا .

وأما الموجبات فلنبدأ منها بالموجبة الضرورية ، فنقول: بالضرورة كل كاتب إنسان ، ولا يمكنك أن تقول: بالضرورة بعض الإنسان كاتب ، بل بالامكان الأخص : كل إنسان كاتب ، ففي هذه المادة انعكست الضرورية ممكنة خاصة . وقد تنعكس الضرورية : ضرورية . كقولك : كل إنسان بالضرورة ناطق ، وكل ناطق بالضرورة إنسان . فاذن عكس الموجبة الضرورية: قد يكون ممكنة خاصة ، وقد يكون موجبة ضرورية والمشترك هو الامكان العام . فعكس الموجبة الضرورية : ممكنة عامة .

واعلم أن «الشيخ»[1] ذكر في الكتاب أن عكس المطلقة العامة مطلقة عامة .

---

(١) هو الشيخ الرئيس ابن سينا . والكتاب هو الاشارات والتنبيهات .

وهذا ضعيف . لأن عكس الموجبة الضرورية لما كانت ممكنة عامة ، والموجبة الضرورية أخص من العرفية العامة، التي هي أخص من المطلقة العامة، التي هي أخص من الممكنة العامة، وجب الحكم في كل هذه القضايا أن تكون عكوسها ممكنة عامة .

وأما ممكنة الخاصة فقد يكون عكسها موجبة ضرورية ، فانه حق أن بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب ، مع أنه حق بالضرورة : كل كاتب إنسان . وقد يكون عكسها : ممكنة خاصة . فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الإمكان العام .

وكذا القول في الوجودية اللاضرورية، والوجودية اللا دائمة . فالحاصل : أن عكوس جميع القضايا الموجبة ممكنة عامة . لا غير .

واعلم : أن عكس الموجبة الكلية ، لا يجب أن يكون موجبة كلية، لأن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع . وكل ذلك الخاص يصدق عليه ذلك العام، وكل ذلك العام لا يصدق عليه ذلك الخاص، ويجب أن يصدق جزئيه ، فاذا كان حقا : كل ج ب كان حقا بعض ب ج وإلا دائما لا شيء من ب ج فدائما لا شيء من ج ب وكان كل ج ب . هذا خلف .

وأما الموجبة الجزئية فتنعكس في جميع القضايا ، موجبة جزئية ممكنة عامة . وبيانه : ما تقدم في الموجبة الكلية .

وأما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس ، لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز ، وسلب العام عن بعض الخاص غير جائز . والله أعلم .

النهج الرابع

في

أصـناف القضـايا

إشارة : أصناف القضايا أربعة : مسلمات ، ومظنونات ، ومشبهات بغيرها ، ومخيلات .

والمسلمات إما معتقدات ، وإما مأخوذات .

والمعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها ، والمشهورات ، والوهميات .

والواجب قبولها ، خمسة : أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات ـ وما معها من الحدسيات ـ ومتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

أما الأوليات فهي القضايا التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها ، مستلزماً لحكم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر نفياً أو إثباتاً . ثم منها ما هو جلي للكل ، ومنها ما لا يكون جليا للكل ، لأن تصوره غير حاصل للكل . وأما المشاهدات فهي القضايا التي إنما يستفاد الصدق بها من الحس ، كعلمنا بأن الشمس مضيئة ، والنار حارة ، وكمعرفتنا بأن لنا فكرة ، ولذة ، وخوفا وغضبا .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن القضايا الكلية لا يمكن استفادتها من الحس . لأن الحس لا يفيد إلا الحكم على هذه النار بالحرارة ، وعلى هذا الجمد بالبرودة . وأما أن كل نار حارة ، وكل جمد بارد ، فالحس لا يفيده البتة . والأقيسة المفيدة : هي المركبة عن الكليات ، فإذن هـذه الأوائل الحسية غير نافعة في القياسات .

والثانى : إن أغلاط الحس كثيرة ، والتمييز بين حقها وباطلها ، لا يحصل إلا بقوة العقل . والقضايا الحسية لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أوليا ، بل العقل ما لم يفرض تحقيقها ، لم تكن مقبولة .

وأما المجربات فهى أنا إذا شاهدنا حدوث شيء عند شيء ، وعدمه عند عدمه ، يتأكد فى النفس اعتقاد أنه حدث به . وهذا أيضاً ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن العلم بأن الشيء الذى دار مع غيره وجوداً وعدماً ، لابد وأن يكون معللا به : إما أن يكون بديهياً أو برهانياً . فإن كان بديهياً كان هذا من الأوليات ؛ فلم يجز جعله قسماً آخر ، وإن لم يكن بديهياً ، كان برهانياً . والمقدمة البرهانية لا يمكن تعديدها فى الأوائل والمبادئ .

والثانى : هو أن الذى دار مع غيره وجوداً وعدماً ، فقد دار مع فصله المقوم ، ومع جميع لوازمه المساوية له ، مع أن شيئا منها ليس بعلة .

قال : « وأما الحدسيات فهى قضايا . مبدأ الحكم بها حدس فى النفس قوى جداً ؛ مع أنه لا يمكن إثباته بالبرهان . مثل : قضائنا بأن نور القمر ، مستفاد من الشمس ، لاختلاف هيئآت تشكل النور فيه »

وأقول . هذا ضعيف : لوجهين :

أحدهما : أن العلم بأنه لما اختلفت أشكال أنوار القمر ، بحسب اختلاف قربه ، وبعده من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفاداً من الشمس : إن كان علماً بديهياً ، لم يكن جعل هذا القسم قسيما للبديهيات ، وإن لم يكن كذلك ، افتقر إلى البرهان ، فحينئذ لا يكون جعله من المبادئ .

والثانى : إن « أبا على بن الهيثم » قال : «هذا القدر لا يقتضى أن يكون نوره مستفاداً من الشمس لاحتمال أن يكون كرة القمر ، نصفها مستنيراً ، ونصفها مظلما . ثم إنها تكون مستديرة فى مكانها على محورها حركة متشابهة لحركة فلكها فإذا صار القمر مجامعا للشمس ، كان نصفه المستنير فوق ، ونصفه المظلم تحت ، ثم لا يزال يبعد عن الشمس فوق ، ويتحرك هو أيضا فى مكانه على نفسه فإذا وصل إلى مقابلة الشمس ، تحرك هو أيضا فى مكانه نصف دورة فيصير وجهه المضىء إلينا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اختلاف تلك التشكلات ، أن يكون نوره من الشمس »

وأما المتواترات : فهو أن يبلغ كثرة الشهادات ، إلى حيث يحصل اليقين . كاعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » ومن حاوله أن يحصر هذه الشهادات فى عدد ، فقد أحال ، بل المرجع فيه إلى اليقين . فاليقين هو القاضى بتواتر الشهادات ، لا عدد الشهادات ، هو القاضى باليقين .

واعلم : أن فيه أيضا ذلك الإشكال : وهو أن الإنسان مالم يعلم بعقله : أن هذه الشهادات على كثرتها ، وتفرق أهلها فى الشرق والغرب ، يستحيل أن تكون كاذبة ، لم يقطع بمقتضاها ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات ، لما أفادت هذه الشهادات شيئا . وبهذه المقدمات التواترية : نتائج الأوائل .

وأما القضايا التى قياساتها معها فهى قضايا إنما يصدق بها لأجل وسط ، لكن ذلك الوسط ، لا يعزب عن الذهن البتة مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة .

وأما المشهورات التى لا تكون أولية : فهى قضايا إنما حكم الإنسان بها ، لا لأجل أن مجرد تصور موضوعه ومحموله ، يوجب ذلك الحكم بل لما لمزاج ، أو لإلف وعادة ، أو لاستقراء بعض الأحكام وهو كحكمنا بأن الظلم قبيح ، والعدل حسن .

وإنما عرفنا أن هذه القضايا ليست أولية ، لأن الانسان لو توهم نفسه أنه خلق دفعة واحدة تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يشاهد أمراً من الأمور ، لم يقض فى مثله هذه القضايا ، بل يتوقف فيها .

ولقائل أن يقول : إنك إما أن تدعى بأن جزم العقل بهذه المشهورات ، إلا يمكن أن يساوى جزم العقل بالأوليات فى القوة ، أو تجوز ذلك فإن لم تجوز ذلك ، لم تفتقر إلى هذا الفرق وإن جوزت استواءها فى القوة ، لم يحصل الفرق بهذا الفارق فإنك إن فرضت زوال جميع العوارض عن نفسك ، لكن فرض زوالها ، لا يكفى فى حصول زوالها فلعلك حال ما فرضت زوالها بأسرها ، لكنها ما زالت وإذا احتمل عدم الزوال ، احتمل أن يكون الجزم بتلك البديهيات المشهورات ، لأجل بقاء شىء من تلك الهيئآت فى النفس . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالجزم التام فى الأوليات ، على كونها حقة . وحينئذ يلزم السفسطة .

وأما الوهميات الصرفة ، فهى قضايا كاذبة إلا أن وهم الانسان يقضى بها قضاء شديد القوة . مثل اعتقادنا أن كل موجود فى جهة ، وإن كل مقدار ، فلا بد وأن ينتهى إلى خلاء أو ملاء .

أما الطريق إلى معرفة كذبها فمن وجهين :

الأول : إنه ليس كل موجود متوهما . فإن الوهم غير متوهم .

والثانى : إن الوهم يساعد العقل فى الأصول التى تنتج نقيض مقتضاه ، فلو كان الوهم صادقاً ، لما اعترف بما ينتج نقيض مقتضاه . وهذا أيضا ضعيف لأن القضايا الوهمية ، لو كانت أضعف من الأولية ، فلا حاجة البتة إلى ذكر هذا الفرق . وإن كانت مساوية لها فى القوة، لزم السفسطة . لأنهما لما استويا فى القوة ، وكانت الوهميات كاذبة ، امتنع الاستدلال بذلك القدر من القوة ، على صحة البديهيات .

بقى أن يقال إنما عرفنا صحة الأوليات ، لأن العقل لم يعترف بشىء ، ينتج ضد أحكامه . والوهم اعترف بأشياء منتجة لضد أحكامه . إلا أنا نقول هذا باطل من وجهين :

الأول : إن صحة الأوليات تكون مستفادة من هذا الفرق . لكن هذا الفرق من العلوم البرهانية . فصحة الأوليات ، مفرعة على النظريات ، المفرعة على الأوليات . فيلزم الدور .

والثانى : إن على هذا التقدير ، لا نعرف صحة هذه الأوليات ، إلا إذا بحثنا عن صحة جميع المقدمات التى يمكننا استحضارها فى عقولنا ، وتيقنا أنه لا يلزم فى شىء منها قدح فى هذه العلوم البديهية . لكن ذلك الاستقراء مما لا يتهيأ إلا على سبيل الظن ، لأنا وإن عرفنا فى ألف ألف مقدمة ، أن شيئا منها لا ينتج نقيض هذه الأوليات ، فلعله بقى فى سائر المقدمات التى ما عرفناها نقيض هذه الأوليات .

أقصى مافى الباب: أنا لا نجده . لكن عدم الوجدان ، لا يفيد عدم الموجود ، إلا على سبيل الظن الضعيف، فيصير الجزم بالبديهيات، موقوفا على

هذه المقدمة الظنية . والموقوف على الظني : ظني . فتصير البديهيات بأسرها ظنية . وذلك سفسطة .

وأما المقبولات : فهى آراء مأخوذة ممن يحسن الظن بصدقه (أيا) كان ، إما جماعة أو شخصا مقبول القول .

وأما المسلمات : فهى مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب .

وأما المظنونات : فهى قضايا لا يرى مستعملها ، أنه جازم بها . ولكن يكون فى نفسه منها ظن غالب . ومن جملة هذه المظنونات . ما يكون مظنونا فى بادىء الرأى . فإذا قوى التأمل فيها ، زال الظن كقولك : « أنصر أخاك ظالما أو مظلوما » وقد تدخل المقبولات فى المظنونات ، إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس التي تقع هناك مع الشعور بالمقابل .

وأما المشبهات : فهى التى تشبه الأوليات ، أو المشهورات ولا تكون هى هى بأعيانها ثم ذلك الاشتباه إما أن يكون بتوسط اللفظ ، أو بتوسط المعنى والذى يكون بتوسط اللفظ . فهو إما أن يكون بسبب جوهر اللفظ ، أو بسبب أحوال اللفظ . أما الذى يكون بسبب جوهر اللفظ ، فهو أن يكون اللفظ واحداً ، والمعنى مختلفا . سواء كان اختلاف المعنى ظاهراً ، مثل لفظ العين أو كان ذلك الاختلاف خفياً ، كلفظ النور ، إذا أخذ تارة بمعنى البصر ، وآخر بمعنى الحق ـ عند العقل ـ وأما الذى يكون بسبب أحوال اللفظ فإما أن يكون بحسب أحواله فى الحركة والسكون ، أو بسبب الأدوات المقترنة به . أما الذى يكون بحسب أحواله فى الحركة والسكون ، كقول القائل : غلام حسن ـ بالسكون ـ وأما الذى يكون بحسب اختلاف الأدوات ، فهو كما يقال : ما علمه الإنسان ، فهو كما علمه . فتارة يرجع هو إلى العالم وتارة إلى المعلوم .

وأما الكائن بحسب المعنى فهو على وجوه :

أحدها : وهم العكس. مثل: إنه إذا كان كل ثلج أبيض ، يتوهم أن كل أبيض ثلج .

وثانيها : أخذ لازم الشيء مكان الشيء . مثل : إن الإنسان يلزمه أنه متوهم وأنه مكلف . فيظن أن كل متوهم مكلف .

وثالثها : أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات . مثل الحكم على السقمونيا بأنه مبرد ، لأنه أشبه ما هو مبرد ، من بعض الوجوه .

وأما المخيلات: فهي قضايا، يقال قولا ، فيؤثر في النفس تأثيراً عجيبا، من بسط وقبض . وربما زاد على تأثير الصدق، وربما لم يكن معه تصديق . كما إذا شبهنا العسل بالمرة المهوعة ، استقذره الطبع. وأكثر أفعال الناس مبنية على هذه المخيلات لا على الفكر .

واعلم : أن المصدقات من الأوليات ، ونحوها . والمشهورات : قد تفعل فعل المخيلات من بسط النفس وقبضها ، لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار ، ومخيلة باعتبار . وليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة، كما لا يجب في المشهورات أن تكون كاذبة . وبالجملة : القول المخيل المحرك يتعلق تأثيره بكونه متعجبا منه ، إما لجودة هيئته أو قوة صدقه ، أو قوة شهرته ، أو حسن محاكاته .

النهج الخامس
فى الحجج
وهو التركيب الثانى

إشارة : الحجة العقلية ثلاثة أنواع : القياس . والاستقراء . والتمثيل . وذلك لأنه إما أن يحكم على الجزئى ، لثبوت ذلك الحكم فى الكلى . وهو القياس . أو يحكم على الكلى ، لثبوته فى الجزئى . وهو الاستقراء . أو يحكم على الجزئى لثبوت الحكم فى جزئى آخر . وهو التمثيل .

أما الاستقراء : فهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة . وهو لا يفيد اليقين . فإنه ربما كان حال مالم يستقرأ بخلاف ما استقرى .

وأما التمثيل : فهو الحكم على جزئى ، بمثل ما وجد فى جزئى آخر ، يوافقه فى معنى جامع . فالمشبه يسمى فرعا ، والمشبه به أصلا ، والجامع علة . وما فيه التشبيه حكما . وهو أيضا ضعيف لأنه لا يلزم من اشتراك ذينك الجزئيين فى معنى ، اشتراكهما فى سائر الأمور ، بل إن ثبت أن المعنى الجامع هو السبب لثبوت الحكم فى المشبه به ، حصل المقصود ، إلا أنه يصير فى الحقيقة قياسا ، لأنك أدرجت ذلك الجزئى تحت ذلك الوصف المشترك بينه وبين الأصل ، ثم حكمت على كل ماله ذلك الوصف بذلك الحكم .

وأما القياس : فهو العمدة . وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم ، لزم عنها لذاتها ، قول آخر .

وأما المقدمة : فهى قضية جعلت جزء قياس ، والحدود هى الأجزاء

التي تبقى من المقدمة بعد تحليلها ، وهي الأفراد الأول التي لا تتركب القضية من أقل منها . ومثاله: قولنا: كل ج ب وكل با وكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب و ا حدود، وقولنا وكل ج ا نتيجة، والمركب من المقدمتين على نحو ما قلناه ، حتى لزمت النتيجة عنه ،هو القياس. وليس من شرط كون القياس قياساً أن يكون مسلم القضايا بل يكون بحيث يلزم من تسليمها تسليم المطلوب سواء كانت في نفسها مسلمة أو لم تكن مسلمة في نفسها .

إشارة : القياس : إما أن يكون بحيث لا تكون النتيجة ولا نقيضها موجوداً فيه بالفعل، وهو الاقتراني. كالمثال المذكور ، وإما أن يكون ذلك موجوداً فيه بالفعل، وهو الاستثنائي. كقولك: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان،فههنا ماهو النتيجة موجود بالفعل في القياس . أو تقول: لكنه ليس بحيوان، فهو ليس بإنسان . فههنا نقيض النتيجة موجود بالفعل في القياس .

وأما الاقترانيات فقد تكون من حمليتين ، ومن متصلتين ، ومن منفصلتين ، ومن حملية ومتصلة ، ومن حملية ومنفصلة، ومن متصلة ومنفصلة . ونحن نذكر من الحمليات ، ومن الشرطيات ما يكون قريباً إلى الطبع :

إشارة : كل تصديق مطلوب فهو قضية ولكل قضية طرفان :

ولنتكلم الآن في الموجب العامي فنقول : إما أن يكون مجرد تصور موضوع القضية ومحمولها كافياً في جزم الذهن باسناد المحمول إلى الموضوع أو لا يكون كافياً . فإن كان كافياً استغنينا في إثباته عن القياس وإن لم

يكن كافياً فلابد من ثالث يتوسطهما ، بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له وثبوته للموضوع بيناً حتى يتولد من ذينك العلمين ، العلم بثبوت ذلك المحمول ، لذلك الموضوع ، فيكون ذلك الثالث مشتركا لا محاله بين المقدمتين فذلك الثالث يسمى الحد الأوسط ، وموضوع المطلوب يسمى الحد الأصغر ومحموله يسمى الحد الأكبر والمقدمة التى فيها الأصغر الصغرى ، والتى فيها الأكبر الكبرى ، وتأليف المقدمتين يسمى اقترانياً وهيئة ذلك التأليف يسمى شكلا .

إشارة : الترتيب الطبيعى فى القياسات أن يدخل الأصغر تحت الأوسط ، والأوسط تحت الأكبر فحينئذ يعلم دخول الأصغر تحت الأكبر . وهذا هو الشكل الأول — وهو القياس الكامل التام —

فإن عكست كبراه فقط ، صار الأوسط محمولا فى المقدمتين معاً — وهو الشكل الثانى — ولذلك فان الشكل الثانى يرتد إلى الأول بعكس كبراه .

وإن عكست صغراه فقط صار الأوسط موضوعاً فى المقدمتين معاً وهو الشكل ولذلك فان الشكل الثالث يرتد إلى الأول بعكس صغراه .

وأما إن عكست مقدمتى الشكل الأول معاً حتى صار الأوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى فحينئذ يقع الأوسط فى الطرفين والطرفان فى الوسط ويتشوش النظم جداً ، وتتضاعف الكلفة فإن التغير فى الثانى والثالث إنما وقع فى مقدمة واحدة وههنا وقع فى المقدمتين معا — وهذا هو الشكل الرابع — وقد أهملوه لهذا السبب .

واعلم : أن « الشيخ » ذكر فى « الكتاب » أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين فى الكمية والكيفية .

واعلم : أنه لا قيـــــاس عن جزئيتين . فأما عن سالبتين ، فسيأتى الكلام فيه .

الشكل الأول

شرط كونه منتجا : أن تكون صغراه موجبة حتى يدخل أصغره فى الأوسط وأن تكون كبراه كلية ؛ ليتأدى حكمه إلى الأصغر . وظاهر أنه يلزم من اعتبار هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة أربعة .

وههنا أبحاث :

البحث الأول قال الشيخ: إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة أو وجودية لا دائمة ، جاز كونها سالبة لأن سالبها فى حكم الموجبة .

ولقائل أن يقول: المنتج بالذات هو الموجبة ، وأما هذه السالبة فلا تأثير لها فى الإنتاج .

إلا أن يقال إن هذه السالبة لما كانت مستلزمة لتلك الموجبة التى هى منتجة فى الحقيقة أطلق « الشيخ » عليها اسم الإنتاج، على معنى أنها منتجة بالعرض لا بالذات.

البحث الثانى : إن الأصغر إذا كان داخلا بالفعل تحت الأوسط ، ثم كانت الكبرى من القضايا التى لا يكون ثبوت محمولها لموضوعها أو سلبه عنه ، معلقا على وصف قائم بالموضوع كانت النتيجة فى هذه الصورة تابعة

للكبرى. مثل قولك : كل ج ب ثم تقول: وكل ب ا إما بالإطلاق العام، أو بالوجودي اللاضروري ، أو بالوجودي اللا دائم ، أو بالضرورة المطلقة ، أو بالإمكان العام ، أو الخاص ، أو الأخص . وذلك لأن الكبرى دلت على أن كل ما يثبت له الأوسط ، فإنه يثبت له الأكبر بالجهة المذكورة . فالكبرى والصغرى دلت على ثبوت الأوسط للأصغر ، فيلزم أن يثبت الأكبر للأصغر بتلك الجهه المذكورة في الكبرى .

البحث الثالث: الصغرى إذا كانت ممكنة . فالكبرى إما أن تكون ممكنة أو وجودية أو ضرورية .

القسم الأول : أن تكون ممكنة وهي كقولنا : بالإمكان كل ج ب وبالإمكان كل ب ا ينتج : بالإمكان كل ج ا لأن الأكبر ممكن للاوسط الذي هو ممكن للاصغر . وإمكان الإمكان قريب عند الذهن الذي ، حكم بكونه إمكاناً .

وأنا أقول : الإمكان في القضية الممكنة ، إما أن يجعل محمولا أو جهة أو مختلطا . فإن كان محمولا ، كان القياس كاملا . وهو قولنا كل ج يمكن أن يكون ب وكل ما يمكن أن يكون ب يمكن أن يكون ا . وكل ج يمكن أن يكون ا .

والنوع الثاني : أن يكون الإمكان جهة لا محمولا . وإذا قلنا : بالإمكان كل ج ب وأردنا كون الإمكان جهة فلابد ههنا من كون الباء حاصلا بالفعل للجيم ، إذ لو لم يكن حاصلا لبقي الموضوع خالياً عن المحمول ، فلا يمكن تكون القضية وإذا كان كذلك كان الاصغر داخلا بالفعل تحت الأوسط ، فيكون القياس منعقداً كاملا .

النوع الثالث : أن تقــول : بالإمكان كل ج ب وتريد به كون الإمكان جهة ، فههنا يكون الأصغر داخلا بالفعل تحت الأوسط ، ثم تقول : وكل ما يمكن أن يكون ب فإنه يمكن أن يكون ا فههنا القياس أيضــاً ينعقد . لأن المحمول فى الصغرى ، هو الباء ، والموضوع فى الكبرى هو كل مالا يمتنع أن يكون ب والباء مندرج فيما لايمتنع أن يكون ب .

النوع الرابع : أن يكون الإمكان محمولا فى الصغرى ، ولايكون كذلك فى موضوع الكبرى كقولك : كل ج فله إمكان الباء ، ثم تقــول : وكل ماهو ب فهو ا فهذا يبعد كونه منتجاً . لأنه لايمتنع أن يكون الأكبر مشروطاً بالأوسط . ولما كانت الصغرى ممكنة ، لم يبعد خلو الأصغر عن الأوسط . وعلى هذا التقدير ، يجب خلوه عن الأكبر ، المشروط بالأوسط . ويحتمل أن يكون الأكبر غير مشروط بالأوسط ، وإن كان مشروطاً به ، لكن الأوسط كان حاصلا للأصغر فحينئذ يكون الأكبر حاصلا للأصغر فيثبت : أن هذه القرينة غير منعقدة .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى وجودية لا ضرورية ، أو وجودية لادائمة . فالنتيجة ممكنة خاصــة . لأنه من المحتمل أن يكون الأكبر مشروطاً بالأوسط ، ويكون الأوسط غير حاصــل للأصغر ، فحينئذ لايكون الأكبر حاصــلا للاصغر . ويحتمل أن لا يكون مشروط الأكبر ، مشروطاً بالأوسط . وإن كان مشروطاً به ، لكن الأوسط كان حاصلا للأصغر . فحينئذ يكون الأكبر حاصلا للأصغر .

وإذا احتمل الوجهان ، لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء . فوجب

الحكم بإمكان الثبوت والانتفاء ، وهو الممكن الخاص ، وأما إذا كانت الكبرى ضرورية ، فالنتيجة ضرورية ، لأن الكبرى الضرورية : معناها : أن كل ماثبت له الأوسط — سواء ثبت له الأوسط دائما أو غير دائم أو بالضرورة ، أو لا بالضرورة — فإنه في جميع زمان وجوده ، يجب أن يكون موصوفاً بالأكبر قبل حصول الأوسط وبعده ، ومعه .

ثم الصغرى دلت على أن الأوسط ممكن الحصول للأصغر ، وكل ما كان ممكنا ، لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض أن الأوسط حاصل للأصغر فعند ذلك الحصول يصير الأصغر ، محكوماً عليه ، بأنه يجب في جميع زمان وجوده ، أن يكون موصوفاً بالأكبر ، قبل حصول الأوسط ومعه ، وبعده . وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً ، سواء ثبت له الأوسط أو لم يثبت . فثبت : أن الصغرى الممكنة — سواء كانت سالبة ، أو موجبة مع الكبرى الضرورية — تنتج النتيجة الضرورية .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة . والكبرى مطلقة عامة . فالنتيجة ممكنة عامة . لأن الكبرى المطلقة العامة ، إن صدقت ضرورية ، كانت النتيجة ضرورية . وإن صدقت لا ضرورية كانت النتيجة ممكنة خاصة . والقدر المشترك بين الضروري والممكن الخاص ، هو الممكنة العامة فكانت النتيجة ممكنة عامة .

البحث الرابع : الصغرى إذا كانت ضرورية ، وكانت الكبرى عرفية . فإما أن تكون عرفية خاصة ، أو عرفية عامة . فان كانت عرفية خاصة ، لم ينتظم قياس صادق المقدمات . لأن الصغرى الضرورية دلت على أن الأصغر

موصوف دائماً بالأوسط ، والكبرى العرفية الخاصة ، دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط ، فإنه موصوف بالأكبر فى جميع زمان حصول الأوسط غير موصوف به فى جميع زمان الذات . فإذا كان الأصغر موصوفا بالأوسط فى جميع زمان الذات ، يلزم أن يكون موصوفا بالأكبر فى جميع زمان الذات. وقد حكمنا فى الكبرى: أن جميع الموصوفات بالأوسط ، موصوفات بالأكبر بشرط اللا دائم . فقد وقع التناقض .

ثم ههنا إشكال: وهو أنه ثبت أن الصغرى الضرورية ، مع العرفية الخاصة لا تنعقد . فيلزم فى كل قضية يدخل تحتها الضرورية ، أن لا تنعقد مع الكبرى العرفية الخاصة . لكن الضرورية داخلة تحت العرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العامة ، الداخلة تحت الممكنة العامة ، فوجب أن لا ينعقد القياس من شىء من هذه الصغريات ، مع الكبرى العرفية الخاصة .

وأيضا : وجب أن لا ينعقد القياس من الصغرى الضرورية ، مع كل قضية تدخل تحتها العرفية الخاصة . وهى الوجودية اللا دائمة ، والوجودية اللاضرورية والعرفية العامة ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة .

وأيضا : كل قضية تحتمل الضرورية ، وكل قضية تحتمل العرفية الخاصة ، وجب أن لا ينعقد منهما قياس . وهما المطلقتان والممكنتان والعرفيتان . وعلى هذا التقدير ، يضيع أكثر قياسات هذا الشكل .

وجوابه . أنه لا يلزم من وقوع المنافاة ، بين هاتين المقدمتين نظراً إلى خصوصية كل واحد منهما ، وقوع المنافاة بين القضايا التى تكونان

داخلتين فيها . فقد زال السؤال . أما إذا كانت الصغرى ضرورية، والكبرى عرفية عامة ، فالقياس ينعقد . لأن الكبرى العرفية ، دلت على أن الأكبر يدوم بدوام الأوسط، والصغرى الضرورية دلت على أن الأوسط ضروري للأصغر ، والدائم للضروري: دائم : فالنتيجة تكون دائمة .

و « الشيخ » ذكر في « الكتاب » : أن النتيجة ضرورية . والحق ما ذكرناه .

البحث الخامس : ذكر في « الكتاب » أن النتيجة في جميع القياسات لهذا الشكل ، تابعة للكبرى إلا في موضعين :

أحدهما: أن تكون الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية، فان النتيجة ممكنة تابعة للصغرى .

والآخر : أن تكون الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية عامة . فان النتيجة ضرورية ، كالصغرى .

واعلم : أن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى ، في قرائن كثيرة ، سوى هاتين الصورتين .

أما هاتان الصورتان :

أما الأولى : فإذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى وجودية . فالنتيجة ممكنة خاصة ، فتكون النتيجة مخالفة للمقدمتين في الكيفية .

وأما الثانية : فقد ذكرنا أن النتيجة فيها دائمة . وهذه الجهة مخالفة بجهة الصغرى ، فإنها ضرورية . ولجهة الكبرى ، فإنها عرفية عامة .

واعلم: أن تمام الكلام فى المختلطات مذكور فى كتاب « الآيات البينات »

الشكل الثانى

اعلم: أن المشتركين فى ثبوت صفة واحدة ، أو فى سلب صفة واحدة ، قد يكونان متباينين ، وموافقين . فإذن لا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق . والمختلفان فى الصفة العرضية الزائلة قد يكونان أيضاً متباينين وموافقين ، فذلك أيضا لا يفيد . وأما المختلفان فى الصفة اللازمة ، فلابد وأن يتباينا لأن المتساويين فى الماهية ، يمتنع اختلافهما فى اللوازم ، فلا جرم صح الاستدلال على التباين .

إذا عرفت هذا ، فنقول إنه قد يكون الاختلاف فى المقدمتين ، بالسلب والإيجاب ، حاصلا فى الظاهر ، ثم لا ينعقد القياس . وقد لا يكون حاصلا فى الظاهر ، وينعقد القياس .

أما الأول : فاعلم أن القضايا السبع التي حكمنا ، بأن سوالبها لا تقبل العكس ، لا ينعقد منها فى هذا الشكل ، من بسائطها ، ولا من مختلطاتها . وهى الوقتية ، والمنتشرة ، والوجودية اللا دائمة ، والوجودية اللاضرورية ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة .

أما فى المنتشرة والوقتية والوجودية اللا دائمة ، فلأن فى هذه الصور الثلاثة : السلب والإيجاب يصدقان على الشيء الواحد . وإذا كان كذلك ، امتنع الاستدلال باختلاف السلب والإيجاب على التباين .

فأما فى الوجودية اللا ضرورية ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة ، فلأن صدق السلب والإيجاب معا ، فى هذه القضايا ، على الشيء الواحد ، وإن لم يكن واجبا لكنه غير ممتنع ، فحينئذ تعذر الاستدلال بذلك على التباين والتوافق .

وفيه أبحاث :

البحث الأول : إنه إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية أو دائمة ، وكانت الأخرى غير ضرورية ، أو غير دائمة . فالقياس منعقد ، والنتيجة سالبة ضرورية ، سواء كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين ، أو كانت إحداهما سالبة ، والأخرى موجبة . وذلك لأن الضرورية محمولة على الضرورى بالضرورة ، ومسلوبة عن غير الضرورى بالضرورة . وذلك يقتضى سلب أحد الجانبين عن الآخر بالضرورة . أما إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية ، وكانت الأخرى قضية تحتمل الضرورة واللا ضرورة . فهذا لا ينتـــج إلا عند الاختلاف بالسلب والإيجاب ، وتكون النتيجة ضرورية .

أما لأنه لا بد من الاختلاف بالسلب والإيجاب ، فلأن تلك القضية — لما احتملت الضرورة — لو لم تكن مخالفة للمقدمة الأخرى ، لكانت بتقدير كونها ضرورية ، يكــون القيـــاس مركبا من مقدمتين ضروريتين ، متشابهتين فى الكيفية . وهو غير منعقد . وأما أن النتيجة ضرورية : فلأن تلك المقدمة إن صدقت ضرورية ، كان القياس مركبا من مقدمتين ضروريتين مختلفتين فى الكيفية . فتكون النتيجة ضرورية . وإن صدقت أللاضرورية كان القياس مركبا من مقدمتين : إحداهما : ضرورية ، والأخرى : أللاضرورية . وقد عرفت : أن النتيجة لهذا القيــاس ضرورية فثبت : أن هذه النتيجة

ضرورية على كل التقديرات .

البحث الثانى: شرط إنتاج هذا الشكل أمران :

أحداها : اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب ـ وقد تقدم بيانه ـ

والثانى : كون الكبرى كلية .

ويلزم من رعاية هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة أربعة أضرب :

الضرب الأول: من كليتين ، والكبرى سالبة . وبيانه: بعكس الكبرى ليرتد إلى ثانى الأول .

الضرب الثانى: من كليتين، والصغرى سالبة. وبيانه. بعكس الصغرى، ويجعلها كبرى ، ليرتد إلى ثانى الأول ، ثم عكس النتيجة .

الضرب الثالث : من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى رابع الأول .

الضرب الرابع : من جزئية سالبة صغرى ، وكلية موجبة كبرى ـ وهذا لا يمكن ـ بيانه : بعكس السالبة الجزئية . لأن السالبة الجزئية لا تقبل العكس . ولا بعكس الموجبة الكلية لأنها تنعكس جزئية ـ ولا قياس عن جزئيتين ، فلا جرم بينوه بالافتراض . وهو مشهور ـ

وعندى طريق آخر فى بيان هذه الأضراب : أما فى بيان الضربين الأولين: فهو أن المحمول لما كان ثابتاً لكلية أحد الطرفين ومسلوباً عن كلية طرف الآخر ، كان بين الطرفين منافاة لا محالة . وأما الضربان

الآخران : فهو أنه لما كان المحمول مسلوباً عن الأكبر ، وموجباً على بعض الأصغر ، أو كان موجبا على كل الأكبر ، ومسلوباً عن بعض الأصغر ، كان بين الأكبر وبعض الأصغر – لا محالة – منافاة . فيتعين كون النتيجة سالبة جزئية .

البحث الثالث : قال فى « الكتاب » : « والحكم فى الجهة السالبة »

وأقول : هذا إنما يقال فى الأقيسة المختلطة ، لا فى البسيطة . ثم إن هذا الكلام فى المختلطات ليس بحق ، لما بينا أن القياس إذا كان مركباً من سالبة وجودية ، وقضية أخرى موجبة ضرورية ، فالنتيجة تكون سالبة ضرورية . فعلى هذا لا تكون العبرة فى الجهة السالبة .

البحث الرابع : قد ذكرنا : أن القضايا السبع لا ينعقد منها هذا القياس لا بسيطاً ولا مختلطاً . فأما الضرورية والدائمة فينعقد القياس عنهما ، بسيطاً ومختلطاً . وتكون النتيجة فى الضروريتين : ضرورية . وفى الدائمتين : دائمة . وما يكون مركباً من الضرورية والدائمة : دائمة .

وأما القياسات المركبة من مقدمتين ، إحداهما : ضرورية ، والأخرى : إحدى تلك السبع التى لا تقبل العكس ، فالنتيجة ضرورية . وأما من مقدمتين . إحداهما : دائمة ، والأخرى : إحدى تلك السبع . فالنتيجة دائمة .

بقى لنا من مختلطات هذا الشكل أقسام ثلاثة :

القسم الأول : ما يتركب من العرفيتين وهو أربعة : اثنان بسيطان – وحال النتيجة فيهما ظاهر – واثنان مختلطان من العرفية العامة والخاصة . والنتيجة عرفية عامة .

القسم الثانى : ان تكون إحدى تلك السبعة صغرى ، وإحدى

العرفيتين كبرى . فنقول : الصغرى إن كانت ممكنة عامة ، أو خاصة ، كانت النتيجة مع الكبرى العرفية — عامة كانت أو خاصة — ممكنة عامة . لأن هذه الكبرى إن كانت سالبة ، أفادت أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان .

فإذا دلت الصغرى الممكنة ،على جواز اتصاف الأصغر بالأوسط،وجب الحكم. لجواز خلو الأصغر عن الأكبر فى تلك الحالة ، استدلالا بالإمكان المنافى على إمكان الانتفاء ، ثم إنه من المحتمل أن يكون ذلك الانتفاء ضروريا ، وأن لا يكون . والمشترك هو الإمكان العام . وإن كانت هذه الكبرى موجبة ، فهى تفيد أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط ، فإذا حكمنا فى الصغرى الممكنة ، بجواز خلو الأصغر عن الأوسط ، وجب أيضا فى تلك الحالة جواز خلوه عن الأكبر ، استدلالا بجواز الخلو عن اللازم ، على جواز الخلو عن الملزوم . واحتمال أن يكون ذلك الخلو واجبا ، أو غير واجب قائم . والمشترك هو الإمكان العام .

وأما إن كانت الصغرى إحدى الخمسة الباقية — أعنى المطلقة العامة والوجوديتين والوقتيتين — فالنتيجة مطلقة عامة .

أما إن كانت العرفية سالبة ،فهى تفيد أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان وهذه الصغريات الخمسة تفيد اتصاف الأصغر بالأوسط ، فيلزم من اتصاف الأصغر بالأوسط المنافى للأكبر ، خلوه عن الأكبر،استدلالا لحصول المنافى على حصول الانتفاء . ثم احتمال كون ذلك الانتفاء واجبا أو غير واجب قائم. والمشترك هو الإطلاق العام، وإن كانت موجبة فهى دالة على أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط . والصغريات دالة على خلو الأصغر عن الأوسط .

ففى تلك الحال ، وجب خلوه عن الأكبر ، استدلالا بالخلو ، عن اللازم على الخلو ، عن الملزوم . ثم احتمال كون الخلو واجبا أو غير واجب ، قائم ، والمشترك هو الإطلاق العام .

القسم الثالث : أن تجعل إحدى العرفيتين صغرى ، وإحدى السبعة المذكورة كبرى . فنقول : إن شيئا من هذه القرائن غير منتج ، لأن بالطريق الأول الذى بيناه فى القسم الثانى ، يظهر أنه لا شىء من الأكبر بأصغر ، أو بالإمكان العام ، أو بالإطلاق العام . ومقصودنا : أن نبين أنه لا شىء من الأصغر بأكبر . ومعلوم أن السالبة الممكنة العامة ، والمطلقة العامة لا تنعكس . فلا جرم لا يحصل المطلوب . فهذا ما نقوله فى هذا الباب .

وذكر « الشيخ » فى الكتاب ، فى اختلاط الممكن والعرفى العام : أنه إن كان هذا العرفى سالبا ، فقد ينعكس القياس . لأنه يرجع بالعكس أو بالافتراض إلى الشكل الأول ، وأما إن كان موجبا لم يكن قياسا .

وبالجملة : عند « الشيخ » يختلف الحال بسبب كون هذه العرفية سالبة أو موجبة وعندنا : الحال يختلف بسبب كونها صغرى أو كبرى .

الشكل الثالث

شرط إنتاجه أن تكون الصغرى موجبة أو فى حكمها . ولابد من كلى . أيهما كان . وحينئذ تكون قرائنها المنتجة ستة ، وتكون نتائجها جزئية . لأنه إذا اجتمع أمران فى محل واحد ، حصل بينهما التقاء . فأما خارج ذلك الموضع ، فلايدرى ، هل يحصل ذلك الالتقاء أم لا ؟ فلا جرم كان المتيقن هو الالتقاء الجزئى ، فكانت هذه النتائج جزئية — لا محالة — فنقول : الصغرى الموجبة . إما أن تكون كلية أو جزئية . فإن كانت كلية

أمكن جعل المحصورات الأربع كبرى لها، أما إذا كانت كبراها كلية، موجبة كانت، أو سالبة . فإنها ترجع إلى الأول بعكس الصغرى. فتكون النتيجة فيها كما فى الأول .

وأما إذا كانت الكبرى جزئية موجبة ، فالنتيجة ههنا جزئية موجبة ، وتكون الجهة كما فى الأول .

أما بيان أنه لا بد من النتيجة الجزئية الموجبة : فلأنا نجعل عكس كبراه ، صغرى ، ونجعل صغراه ، كبرى . فينتج : جزئية موجبة ، ثم نعكسها أيضا جزئية موجبة .

وأما بيان الجهة : فبالافتراض . فإذا قلنا : كل ب ج وبعض ب ا فنقول : ليكن بعض ب الذى هو ا د فيكون كل د ا ثم نقول: كل د ب وكل ب ج فكل د ج ويقرن إليه وكل د ا ينتج : بعض ج ا .

والجهة ما توجبه جهة . قولنا : كل د ا الذى هو جهة بعض ب ا ومنهم من جعل جهة هذه النتيجة ، تابعة لجهة الصغرى . قالوا : لأنا نجعل الصغرى كبرى عند عكس الكبرى ، فيكون الحكم لجهتها ، ثم ينعكس ، فتكون تلك الجهة بعد العكس باقية . إلا أن هذا خطأ . لأن العكس لا يحفظ الجهات .

أما إن كانت الكبرى سالبة جزئية ، كقولك : كل ب ج وبعض ب ليس ا فالنتيجة : بعض ج ليس ا فههنا لا يمكن بيان أصل النتيجة بالعكس، بل بالخلف والافتراض أما الخلف : فهو أنه إن كذب ليس بعض ج ا فكل ج ا فكان كل ب ج وكل ب ا وكان ليس كل ب ا . هذا خلف .

وأما الافتراض فبأن نقول : لكن البعض الذى من ب ليس ا د .

فلا شيء من د ا ثم يتمه . وأما بيان الجهة فما توجبه الكبرى على ما بينا في الضرب الثالث . أما إذا جعلنا الصغرى جزئية موجبة ، فالكبرى إما أن تكون موجبة – كلية أو سالبة كلية – ويرتد إلى الأول بعكس الصغرى . فظهر فيه : أن العبرة في الجهة كما في الأول .

إشارة : أما المتصلات فقد يتألف منها أشكال ثلاثة كما في الحمليات . فإن كان الأوسط تالياً في الصغرى، مقدماً في الكبرى، فهو الأول . وإن كان تالياً فيهما، فهو الثاني. وإن كان مقدمافيهما فهو الثالث والأحكام والشرائط ما تقدم . وقد تقع الشركة بين حملية وبين منفصلة . كقولك : الاثنان عدد، وكل عدد إما زوج وإما فرد . وقد تشترك منفصلة مع حمليات . كقولك : إما أن يكون ب ا وج أو د . وكل ب وج ود : هو ه . فكل ا هو ه

وقد تقترن المتصلة مع الحملية . وأقرب أقسام هذا القسم إلى الطبع : أن تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على أحد أنحاء شركة الحمليات ، فتكون النتيجة متصلة . مقدمها ذلك المقدم نفسه ، وتاليها نتيجة التأليف من التالي ، الذي كان مقترناً بالحملية .

مثاله : إن كان كل ا ب وكل ج د ، وكل د ه ، ينتج : إن كان ا ب فكل ج ه وعليك أن تعد سائر الأقسام مما علمته . وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين تشارك تالي إحداهما تالي الأخرى ، إذا كان ذلك التالي متصلا أيضاً . ويكون قياسه هذا القياس .

إشارة : ههنا قياس يخالف سائر القياسات في أمور . مثال ذلك القياس :

هو قولهم : ج مساوى لب وب مساوى لد ، فجيم مساوى لمساوى د ومساوى المساوى : مساوى ، فجيم مساوى لد .

وأما تلك الأمور :

فأحدها : إن قولك : ج مساوى لب . المحمول فيه : قولك مساوى لب . فإذا قلت : و ب مساوى لد .

فالموضوع ههنا ليس تمام المحمول هناك فلم يتكرر الأوسط .

وثانيها : إنك إذا قلت فى المقدمة الثانية : و ب مساوى لد ، فالمحمول ههنا قولك : مساوى لد . فالنتيجة عبارة عن موضوع الصغرى ، ومحمول الكبرى . لكن النتيجة التى ذكرتها ليست كذلك ؛ لأنك قلت فى النتيجة : فجيم مساوى لمساوى د ، فضممت بعض الأوسط إلى الأكبر ، وجعلت المحمول محمول النتيجة .

وثالثها : إن هذا النظم لايجرى إلا فى هذه الصورة . فإنك تقول : السواد مخالف للبياض ، والبياض مخالف للسواد ، فالسواد مخالف لمخالف السواد . فإن لزم أن يكون مخالف المخالف مخالف ، لزم أن يكون السواد مخالفاً لنفسه ، بل هذا النظم لا يجرى فى هذه الصورة أيضاً . لأن ا مساوى لب و ب مساوى لا ، فا مساوى لمساوى ا فيلزم : أن يكون الألف مساوى لنفسه . وذلك محال .

إشارة : الشرطية الموضوعة فى القياس الاستثنائى . إن كانت متصلة فإن استثنى عين المقدم ، أنتج عين التالى ، أو استثني نقيض التالى ، أنتج

نقيض المقدم . وكل ذلك تحقيقاً للزوم . وأما استثناء نقيض المقدم ، أو عين التالي فإنه لا ينتج . لاحتمال كون التالي أعم من المقدم . وإن كانت منفصلة فهي إن كانت مانعة من الجمع والخلو ، وكانت ذات جزئين ، تنتج نتائج أربعة . لأن استثناء عين أي واحد منهما كان ، ينتج نقيض الباقي . واستثناء نقيض أيهما كان ، ينتج عين الباقي . وأما إن كانت ذات ثلاثة أجزاء ، فاستثناء عين أيها كان ينتج نقيض الباقيين . واستثناء نقيض أيها كان ، ينتج أحد الباقيين .

ثم لا يزال تستوفى الاستثناءات ، حتى يبقى قسم واحد . وأما إن كانت مانعة من الخلو فقط ، فاستثناء عين أيهما كان ، لا ينتج شيئاً لأن عين أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه . ولكن استثناء نقيض أيهما كان ، ينتج وجود الآخر . لأنا بينا : أنه يمتنع ارتفاعهما ، فإذا ارتفع أحدهما وجب كون الآخر باقياً . وأما إن كانت مانعة من الجمع فقط ، فاستثناء نقيض أيهما كان ، لا يفيد . لما بينا : أن نقيض أيهما كان ، يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه . ولكن استثناء وجود أيهما كان ، ينتج عدم الآخر ، لما بينا أن اجتماعهما محال . فوجود أيهما كان ، يدل على عدم الباقي .

إشارة : قياس الخلف مركب من قياسين : أحدهما : اقتراني . والآخر : استثنائي . مثاله : إن كذب قولنا ليس كل ج ب صدق نقيضه ، وهو كل ج ب وكان حقاً أن كل ب د ينتج : إن كذب قولنا ليس كل ج ب كان

حقاً إن كل ج د ثم يجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ، ويستثنى نقيض تاليها . فينتـــج : نقيض مقدمها .

هذا بيان صورة قياس الخلف .

وأما بيان مادته فهو الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين ، على امتناع ذلك النقيض ، وبامتنـــاع ذلك النقيض على أن الحق هو النقيض الآخر ، أو ما يكون داخلا فيه . وأما إن رد الخلف إلى المستقيم ، كيف يكون ؟ فمداره على أخذ نقيض النتيجة المخالفة وتقرينه مع المقدمة الصادقة التي لاشك فيها ، لينتج : نقيض المحال على حاله .

وبالله التوفيق .

———

النهج السادس

في

البرهان والمغالطات

إشارة : القياس إن كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية كان برهانياً. وإن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات ، كان جدلياً. وإن كان من المظنونات والمقبولات كان خطابياً . وإن كان من المشبهات بالأوليات كان سوفسطائياً (١). وإن كان من المشبهات بالمشهورات ، كان مشاغبياً .

---

(١) السوفسطائيون هم جماعة من معلمي اليونان ، في القرن الخامس قبل الميلاد ، وكانوا يدرسون الفلسفة ويقومون سلوك الناس على الخير والبعد عن الشر ، بحسب ما يتراءى لهم عن الخير والشر ، وكانوا يقولون : ان الانسان قادر على أن يفعل الخير أو أن يفعل الشر ، والعرف ليس قدرا الهيا لازما ، بل هو من صنع الناس ، وهم قادرون على تغييره .

واشتهر منهم : بروتا غوراس — جورجياس — بروديكوس — هبياس . وكانوا يطوفون المدن والقرى لتعليم الخطب البليغة اللبقة المدعمة بالحجج المنطقية المقنعة ، ولتعليم الحرف الصناعية المحترمة . والمعرفة — عندهم — تنشأ من المشاهدات بالحس . ولأنها تختلف من رائي الى آخر قالوا : ليس من حقائق ثابتة . وشكوا في وجود « الاله » لهذا العالم المحسوس ، لأن « الاله » لا يشاهد ولا يدريك بالحواس . ويرى السوفسطائيون أن الأخلاق ليست من الدين ، بل هي من صنع البشر وهم قادرون على سن قوانين اخلاقية تحقق لهم الأمن والسعادة . ويرون أن الدين ليس من الآلهة بواسطة الأنبياء ، بل الدين بدعة من الناس ، لخوفهم من المجهول .

قال « بروتاجوراس » :

« ان الانسان هو معيار الأشياء . معيار حقيقة ما يوجد منها ، ومعيار زيف ما لا يوجد . أما بالنسبة للآلهة فليس بوسعي أن أعرف ان كانوا موجودين أم غير موجودين . فدون ذلك عقبات جمة هو غموض الموضوع وقصر الحياة » .

فالسوفسطائى بإزاء الحكيم ، والمشاغبى بإزاء الجدلى ، وإن كان من المخيلات كان شعرياً .

إشارة : المطلوب بالبرهان . قد يكون ضررورة الشيء ، وقد يكون إمكان الشيء ، وقد يكون مجرد وجوده من غير اعتبار ضرورته ولا إمكانه. كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها . وكل جنس من هذه المطالب ، فله مقدمات تخصه . والمبرهن ينتج الضرورى من الضرورى ، والممكن الأكثرى من الممكن الأكثرى ، والأقلى من الأقلى. ويستعمل فى كل باب ما يليق .

ولا يلتفت إلى من يقول : المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات . بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك ، لكن فيه غرضان :

أحدهما : إن المطلوب الضرورى يستنتج فى البرهان من الضرورى ، وفى غير البرهان قد يستنتج من غير الضرورى .

الثانى : إن صدق مقدمات البرهان فى كونها ضرورية ، أو ممكنة :

=

وقال « هيباس » :

« ان العرف طاغية مفروض حكمه على البشر ، وغالبا ما يضطرنا لصنع أشياء كثيرة ضد طبيعتنا » .

وقال « أرخيلاوس » :

« ان كل الخصائص الأخلاقية انما تنبع من العرف ، وليس من الطبيعة » .

وقال أيضا :

« ان الطبيعة فى جانب الأقوى ، وأن القوة هى الحق ، وأن الرجل القوى سيحطم قيود العرف ويجعل من نفسه سيدا يسيطر على الضعفاء » .

ضرورى . لأن ثبوت الضرورة للضرورى ضرورى ، وثبوت الإمكان للممكن ضرورى .

واعلم : أن الذاتى المقوم لا يمكن أن يكون مطلوباً بالبرهان ، لأن المقوم بين الثبوت . والبين لا يكون مطلوباً بالبرهان ، بل الذاتى بالمعنى الثانى يكون مطلوباً . وأما محمول مقدمات البرهان فيمكن أن يكون ذاتياً بالوجهين . إلا أنه لا يمكن أن يكون محمول المقدمتين معاً ذاتياً مقوما . لأن الأكبر إذا كان مقوما للأوسط المقوم للأصغر . ومقوم المقوم مقوم — فحينئذ يرجع إلى أن يكون الأكبر مقوما للأصغر — وذلك محال . فإذن لا يمكن أن يكون المحمول ذاتيا مقوما إلا فى إحدى المقدمتين .

إشارة : أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : المبادىء ، والموضوعات ، والمطالب .

أما المبادىء : فهى الحدود والمقدمات التى تؤلف منها قياساته . وتلك المقدمات إما أن تكون واجبة القبول ، أو مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم الذى يصدر فى العلم ، وإما مسلمة فى الوقت إلى أن تبين ، مع أن فى نفس المتعلم شكا فيه . أما الحدود فمثل الحدود التى تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وأعراضه الذاتية ، وأما الموضوع فهو الأمر الذى يبحث فى ذلك العلم عن الأحوال العارضة له من حيث إنه هو .

وأعلم أن موضوع العلم إما أن يكون داخلا فى موضوع العلم الثانى أو مباينا له . أما الأول وهو أن يكون أحدهما أعم من الآخر فذلك يقع على وجوه :

أحدها: أن يكون الأعم جنسا للأخص مثل علم المجسمات تحت علم الهندسة.

وثانيها: أن يكون الموضوع قد أخذ فى إحداهما مطلقا، وفى الآخر مقيداً بقيد خاص. مثل علم الأكر المتحركة، تحت علم الأكر.

وثالثها: أن يجتمع الوجهان ويكون أحدهما أولى باسم الموضوع تحت الآخر. مثل: علم المناظر، تحت علم الهندسية.

ورابعها: أن يكون موضوع أحد العلمين مبايناً لموضوع العلم الآخر لكنه ينظر فيه من حيث هو، عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر. مثل الموسيقى، تحت علم الحساب.

واعلم: أن مبادىء العلم الجزئى إنما يبرهن غالباً فى العلم الكلى الذى فوقه، وقد يبرهن مبادىء العلم الكلى الفوقانى فى العلم الجزئى التحتانى نادراً، لكن بشرط أن لا يقع الدور، ثم لا يزال مبادىء العلم الجزئى مبرهناً فى العلم الكلى الفوقانى، إلى أن ينتهى إلى العلم الذى هو موضوعه الموجود من حيث هو موجود، ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الأولى. وأما الموضوعات المتباينات، فقد يكون المتباينان بالذات، مثل علم الطب، فإن موضوعه بدن الإنسان، وعلم الهيئة موضوعه بسائط العالم. وقد يتنافيان بالصفات، مثل: الطب والأخلاق.

إشارة: الحد الأوسط لابد وأن يكون علة لتصديق ثبوت الأكبر للأصغر، فإن كان مع ذلك علة لثبوت الأكبر فى نفسه فهو برهان اللم، وإن لم يكن كذلك فهو برهان الإن: وههنا دقيقة وهى أنه ليس من شرط برهان اللم أن يكون الأوسط علة لوجود الأكبر، بل أن يكون علة لحصول الأكبر فى الأصغر، سواء كانت علة لوجود الأكبر فى نفسه أو لم تكن،

بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولا للأكبر ، لكنه يكون علة لوجود الأكبر فى الأصغر .

إشارة : من أمهات المطالب : مطلب هل الشيء موجود فى نفسه ؟ أو هل الشيء موجود له كذا ؟ ومنها مطلب ما. فتارة يطلب به ماهية الشيء وتارة مفهوم الاسم : قال : ومطلب «ما» ؟ بحسب الاسم ، مقدم على مطلب «هل» ؟ فإنه ما لم يعرف مدلول الاسم لا يمكن طلب وجوده ، ثم إذا صح كون الشيء موجوداً صار ذلك نفسه حداً لذاته أو رسما . ومنها مطلب أى شيء ؟ ويطالب به تمييز الشيء عما يشاركه فى الشيئية أو فى بعض المقومات . ومنها مطلب لم الشيء ؟ وهو يطالب ثلاثة أشياء : الحد الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق فقط ، أو السبب المقتضى لحصول الأكبر فى الأصغر ، وكان المطلوب سبب كون الشيء فى نفسه ممكنا . ولا شك فى أن هذا المطلب بعد مطلب هل بالقوة وبالفعل . ومن المطالب كم الشيء ؟ وأين الشيء ؟ ومتى ؟ لكنه قد يستغني عنها بمطلب هل المركب إذا فطن لذلك الكم والكيف والمتى والأين ، ولم يعلم ثبوته لذلك الموضوع ، فإن لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذه ، وكان مطلباً خارجاً .

إشارة : الغلط فى القياس إما أن يقع لأن المدعى قياسا لا يكون قياسا فى نفسه ، أو إن كان قياسا فى نفسه لكنه ينتج غير المطلوب . أما الخلل فى القياس فإما أن يكون فى مادته أو فى صورته . أما الخلل فى الصورة ، فأن لا تحصل الشرائط المعتبرة فى كون الشكل منتجا . وأما الخلل فى المادة — وهى المقدمات — فإما أن يقع بسبب اللفظ أو بسبب المعنى ، أما الذى بسبب اللفظ فمن وجوه :

أحدها : أن تكون المقدمات كاذبة ، فإن جملت بحيث تصدق اختلت صورة القياس .

وثانيها : المصادرة على المطلوب الأول . وذلك إذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد .

وثالثها : أن يقع الغلط بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى كل واحد ، فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل ، وبالعكس ، كما يقال : لما كان لكل واحد من الحوادث أول ، لزم أن يكون للكل أول .

ورابعها : ما يظن أن الكلام إذا صدق مجتمعا وجب أن يصدق مفترقا ، كمن يظن أنه إذا صح أن يقول : كان «امرؤ القيس» شاعراً ، صح أن امرأ القيس كان مفرداً ، وأن امرأ القيس شاعر مفرد ، فيحكم بأن الميت شاعر . وأيضاً : إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتماعا ، صح أنها زوج وأنها فرد .

واعلم : أن «الشيخ» أبطل هذه الاعتبارات فى «باريرمينياس»(١) فى كتاب «الشفاء» بوجوه قوية . فلا أدرى لم رجع إلى تصحيحها وإيرادها فى هذا الكتاب ؟ وأما الأغلاط الواقعة بسبب المعنى الصرف ، فمثل ما يقع بسبب إيهام العكس ، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وبأخذ لاحق الشىء مكان الشىء ، وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولإغفال توابع الحمل .

فهذا هو الإشارة إلى معاقد الأغلاط ، ومن احترز عنها كان آمنا من الغلط ، فى الأكثر . والله أعلم بالصواب .

تم منطق « لبـــاب الاشـارات والتنبيهات »
والتكلان على رب الأرض والسموات .

---

(١) هذه الكلمة يونانية . والامام الرازى أفرد لها فصلا فى كتــــابه « شرح عيون الحكمة » فى الجزء الأول — وعيون الحكمة تأليف ابن سينا — ويطلب من مكتبة الأنجلو المصرية بالقـــاهرة .



الطبيعيات



(تمهيـــــد)(١) :

اعلم : أن أكثر مسائل هذا الكتاب من الطبيعيات والإلهيات فيها أبحاث دقيقة وأسرار عميقة ، استقصينا ذكرها فى شرحنا لهذا الكتاب(٢)، فليطلب الطالب منا فى هذا الكتاب تلخيص ما فى ذلك الكتاب ، صح أم فسد ، إلا ما شاء الله من الزيادات . وبالله التوفيق .

النمط الأول

فى

تجوهر الأجســـام

المسألة الأولى

فى

نفى الجـــزء الذى لا يتجــزأ

الأجسام البسيطة قابلة للقسمة . وتلك القسمة إما أن تكون بالفعل أو بالقوة . وعلى التقديرين فهى متناهية أو غير متناهية . فالاحتمالات أربعة :

أحدها : أن الأجسام مركبة من أجزاء موجودة بالفعل متناهية وكل واحد منها لا يقبل القسمة لا فى الوهم ولا فى الوجود ، وهذا باطل . لأن كل متحيز فلابد وأن يتميز جانب يمينه عن جانب يساره ، فيكون

---

(١) القول فى الطبيعيات والالهيات . اعلم أن أكثر ... الخ : ص

(٢) يقصد كتاب الاشارات لابن سينا .

منقسماً . ولأن الصفحة المركبة من الأجزاء التى لا تتجزىء إذا وقع الضوء على أحد وجهيها ، فالجانب المستضىء غير الجانب المظلم ، فينقسم .

وثانيها : أنها مركبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ، وهذا باطل . لأن كل كثرة فالواحد منها موجود بالفعل ، فمجموع اثنين منها ، إن لم يكن أعظم من الواحد ، لم يكن تركيبها مفيداً للمقدار ، وإن كان أعظم فحينئذ كلما كان أكثر عدداً كان أكثر مقداراً ، فيلزم أن تكون نسبة المقدار إلى المقدار ، كنسبة العدد إلى العدد ، لكن نسبة ذلك المقدار إلى مقدار هذا الجسم المحسوس ، نسبة مقدار متناه إلى مقدار متناه ، ونسبة المقدارين كنسبة العددين . فنسبة ذلك العدد إلى عدد هذا الجسم المحسوس ، نسبة عدد متناه إلى عدد متناه ، فهذا الجسم المحسوس يجب أن يكون مركباً من عدد متناه .

تنبيه : لما ثبت أنه يجب أن لا يكون الجسم مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وثبت أنه لا يجب أن يكون مؤلفاً من مفاصل متناهية ، لزم إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ، بل هو فى نفسه كما هو عند الحس ، ومع ذلك فهو ممكن الانفصال ، ثم ذلك الانفصال لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا لأحد أمور ثلاثة : القطع ، واختلاف العرضين كما فى البلقة ، والوهم إن امتنع الفك لسبب .

تذنيب : ولما كان كل متحيز ، فإنه يتميز جانب يمينه عن يساره أبداً ، وجب أن تكون القسمة الوهمية ذاهبة ، إلى غير النهاية .

تنبيه : ولما ثبت أن كل مسافة منقسمة، كانت الحركة إلى نصفها، نصف الحركة إلى آخرها . فكل حركة وكل زمان هو منقسم أبداً .

المسألة الثانية
فى
اثبات الهيولى

ثبت أن الجسم واحد فى نفسه ، فإذا انفصل فقد بطلت تلك الهوية وحدثت هويتان. وكل حادث فإنه مسبوق بإمكان حدوثه ، وذلك الإمكان يستدعى محلا ، فالجسمية محل . وعليه سؤالان :

الأول : إنك أثبت هذا المحل بناء على كون الجسم قابلا للانفصال، لكن الفلك لا يقبل الانفصال ، فكيف ثبت له هذا المحل ؟

جوابه : لما دل قبول هذه الأجسام للانفصال على كون جسميتها حالة فى المحل ، والحال فى المحل مفتقر إلى المحل ، فهذه الجسمية مفتقرة إلى المحل ، والأجسام بأسرها متساوية فى الجسمية ، والمتساويات فى الماهية يجب استواؤها فى الأحكام ، فيلزم افتقار جميع الجسميات إلى المحل .

السؤال الثانى : لم لا يجوز أن يقال : هذه الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء يتميز كل واحد منها عن الآخر تميزاً بالفعل ، ثم كل واحد من تلك الأجزاء وإن كان قابلا للقسمة الوهمية لكنه لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية ، وعلى هذا التقدير ما يقبل الانفصال ، لا يكون واحداً فى نفسه ، وما يكون واحداً فى نفسه . فإنه لا يقبل الانفصال، فبطل ما بنيتم

عليه دليلكم في أن الجسم الذي يكون واحداً في نفسه ، فإنه قد يعرض له الانفصال ؟

جوابه : لما سلمتم أن كل واحـد من تلك الأجزاء يقبل القسمة الوهمية ، وجب أن يقبل القسمة الانفكاكية . وذلك لأنا نفرض جزئين، متماثلين في تمام الماهية من تلك الأجزاء وكل واحد من نصفي أحد الجزئين يساوي كل واحد من نصف الجزء الآخر في تمام الماهية ، فكما يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتصلا اتصالا رافعاً للتعدد ، كذلك وجب أن يصح على النصف من هذا الجزء أن يتصل بالنصف من ذلك الجزء، اتصالا رافعاً للتعدد ، وكما صح على النصف من هذا الجزء أن يباين النصف من ذلك الجزء مباينة رافعة للوحدة ، وجب أن يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتباينا وينفصلا . اللهم إلا أن يكون المانع من خارج . وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن ما كان متصلا في نفسه ، فقد يعرض له الانفصال .

تذنيب : قد بان أن المقدار والجرمية حالان في محل ، وأنه ليس لذلك المحل مقدار البتة . والشيء الذي لا مقدار له في نفسه ، تكون نسبة جميع المقادير إليه على السوية ، فلا يستبعد أن يتبدل المقدار الصغير بالمقدار العظيم من غير حدوث خلاء في الداخل، وانضياف جسم إليه من الخارج، بالعكس.

المسألة الثالثة

في

امتناع خلو الجرمية من الهيولى

وبرهانه : أنه مبني على مقدمة . وهي وجوب تناهي الأبعاد(١) .

وهي من وجوه :

---

(١) تناهي الأبعاد . وبرهانه أنه مبني على مقدمات أحدها . . الخ . ص

أحدها : أنه إن أمكن وجود أبعاد غير متناهية ، أمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

وثانيها : إن أمكن أن يخرج عن مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين، لا يزال البعد بينهما يتزايد ، أمكن أن يحصل ذلك التزايد بقدر واحد من التزايدات . مثل : أن يكون البعد الأول ذراعاً والثانى ذراعين والثالث ثلاثة أذرع . وهلم جرا إلى ما لا نهاية له .

وثالثها : أن على هذا التقدير يكون قدر كل بعد ، بحسب وقوعه فى مرتبة الأعداد . مثلا : البعد الخامس يكون خمسة أذرع ، والسادس ستة أذرع . وهكذا إلى ما لا نهاية له .

إذا ثبتت هذه المقدمات ، فنقول: لو امتد البعد إلى غير النهاية ، لحصلت هناك أبعاد غير متناهية يزيد كل واحد منها على ما تحته بذراع واحد ، وتلك الذراعات مجتمعة فى بعد واحد ، فهناك بعد واحد مشتمل على ذراعات غير متناهية ، مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف .

ولقائل أن يقول: البعد إنما يكون مشتملا على جميع الأبعاد ، أن لو كان ذلك البعد أجزاء الأبعاد ، وكونه أجزاء الأبعاد لا يمكن فرضه إلا عند فرض الأبعاد متناهية . هذا خلف . فتفتقر صحة الدليل إلى صحة المدلول . وذلك باطل .

ثم نقول: ثبت أن الأبعاد متناهية . وكل متناه يحيط به حد أو حدود . وكل ما كان كذلك فهو مشكل بشكله . فثبت: أن الجسمية يلزمها الشكل .

فى الوجود . فنقول : ذلك اللزوم إما أن يكون لنفس الجسمية ، أو لما يكون حالا فيها، أو لما يكون محلا لها، أو لما لا يكون محلا لها ولا حالا فيها. لا جائز أن يكون لنفس الجسمية، لأن الجزء من الجسمية يساوى كلها فى كونها جسمية ، فلو كان المقتضى لذلك الشكل هو نفس الجسمية ، لزم أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل . وهو محال . ولا جائز أن يكون لأمر حال فى الجسمية ، لأن ذلك الحال إن لم يكن لازما للجسمية ، امتنع أن يكون سببا للشكل الذى يكون لازما للجسمية ، وإن كان لازما للجسمية عاد السؤال فى كيفية لازمه . ولا جائز أن يكون لا لأمر حال فى الجسمية ولا محل لها ، لأن كل مشكل فهو يقبل القسمة الانفصالية — على ما تقدم برهانه فالجسمية وحدها من غير هيولاها تقبل القسمة . هذا خلف ـ على ما تقدم ـ فلم يبق إلا أن يكون ذلك اللزوم بسبب المحل ، وإذا كانت الجسمية لا تنفك عن الشكل البتة ـ والشكل لا يحصل إلا بسبب المحل، وجب أن لا تنفك الجسمية عن المحل .

فإن قيل : قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية. لكان شكل الجزء مساوياً لشكل الكل، منقوض على مذهبكم بالفلك ،فإن الشكل يقتضى طباعه كونه بسيطا ، فيكون طبع الكل وطبع الجزء واحدا ، ومع هذا لا يلزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله .

الجواب : إنه لو لا مانع حصل ، وإلا لزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله . وذلك المانع هو أن يكون وجود الكل سابقاً على وجود الجزء فى الجسم البسيط ، فلما حلت الطبيعة الفلكية فى هيولاها أوجبت ذلك الشكل بكلية ذلك الجرم ، ثم صار حصول ذلك الشكل

لتلك الكلية مانعاً من حصوله للجزء الذى حصل بعد حصول ذلك الكل . ومثل هذا المانع غير حاصل فى الجسمية المجردة ، لأنها ماهيـــة واحدة . فيمتنع أن يقال : هذا كل وذاك جزء ، لأن الماهية الواحدة لا تستلزم لوازم مختلفة ، فإذا امتنـــع حصول الاختلاف ههنا بالكلية والجزئية ، لم يحصل ذلك المانع ، فوجب أن يحصل ماذكرناه من كون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل .

السؤال الثانى : لو كان حصول الشكل بسبب الهيولى ، لأشتركت الأجسام السفلية فى الأشكال ، لأنها مشتركة فى الهيولى .

الجواب : أن الحاصل وحده لا يكفى فى تعين الصـــورة الجسمية ، وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل قبول كل حادث حادث ، يكون الحادث المتقدم علة لصيرورة الحاصل مستعداً لقبول الحادث المتأخر .

المسألة الرابعة
فى
نســـبة الهيولى الى الصورة

لو خلت الهيولى عن الصورة فإما أن يكون حينئذ مشاراً إليه أو لا يكون . والأول محال ، لأنها إذا كانت مشارا إليها ، فإن كانت من حيث هى هى منقسمة ، كانت ذات حجم . وقد بينا خلوها عن الجسمية . هذا خلف . أو غير منقسمة ، فحينئذ يكون منقطع (١) إشارة نقطة ، إن لم ينقسم البتة ، أو خطاً أو سطحا إن انقسم فى غير جهة الإشارة ، ولـكن كل ذلك محال . وأما إن لم يكن مشارا إليها حال تجردها ، فاذا حصلت

(١) منقطع منتهى اشارة : ص

الصورة فيها ، ونسبة الصورة الجرمية إلى جميع الأحياز على السوية ، فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين ، لكان قد ترجح الممكن من غير مرجح ، وهو محال(١). فإما أن يحصل فى جميع الأحياز، أو لا يحصل فى شىء من الأحياز. وهى حال ما تجسمت ، لم تكن متجسمة . هذا خلف .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حصولها فى الحيز المعين، كحصول القطرة فى الحيز المعين من أجزاء كلية البحر ؟ قلنا : تلك القطرة إنما حصلت فى ذلك الحيز لأن مادة تلك القطرة قبل اتصافها بالمائية كان هواء ، وحيزه كان هواء ، كان حاصلا فى حيز ، كان يلزم من صيرورتها ماء أن لا يسقط إلا على هذا الموضع الذى هو الآن فيه .

وبالجملة : فهذا الوضع الحاصل بسبب الوضع السابق ، ومثل هذا العذر لا يمكن أن يقال فى مذهبكم. لأن الهيولى(٢) كانت مجردة ، فيستحيل أن يقال: يحصل لها وضع معين بسبب الوضع الذى كان قبل ذلك .

المسألة الخامسة

فى

الهيولى مع الصورة الجسمية وصور أخرى

لما ثبت أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية، فاعلم: أنها أيضاً لا تنفك عن صورة أخرى . وكيف ؟ ولابد من أن يكون إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك . وكل ذلك غير مقتضى للجرمية . وكذلك لابد له من

---

(١) المعتزلة يقولون أحيانا بترجح الممكن من غير مرجح [انظر : المطالب العالية من العلم الالهى لفخر الدين الرازى] .

(٢) الهيولى تترجم فى الانجليزية بالشبح وقد كتب الرازى رحمه الله عنها كثيرا فى شرح عيون الحكمة .

استحقاق مكان خاص أو وضع خاص . وكل ذلك غير مقتضى للجرمية العامة المشتركة فيها .

المسألة السادسة
فى
الهيــولى والصــورة

لما ثبت أن الهيولى لا يتقرر بالفعل إلا مع الصورة . فاما أن تكون الصورة علة للهيولى ، أو الهيولى علة للصورة ، أو تكون كل واحدة منهما علة للأخرى ، أولا تكون واحدة منهما علة للأخرى. فأما إن كانت الصورة علة للهيولى، فإما أن تكون علة تامة، وإما أن تكون شريكة للعلة. والاختيار فى هذا الكتاب: كونها شريكة للعلة . فلنبطل سائر الأقسام حتى يتعين هذا القسم .

أما إبطال أن الصورة علة مستقلة للهيولى . فيدل عليه وجهان :

الأول : ـ وهو خاص بالصورة التى تزول عن الهيولى وتتبدل بغيرها ـ وذلك لأن عدم العلة لعدم المعلول ، فلو كانت هذه الصورة علة للهيولى، لزم من عدمها ، عدم الهيولى . وذلك محال .

والثانى : ـ وهو عام فى جميع الصور ـ : أنا دللنا على أن الشكل مقارن للجسمية أو قبلها . ودللنا على أن الهيولى سبب الشكل . فالهيولى متقدمة على الشكل الذى هو مع الجسمية أو قبلها ، فتكون الهيولى متقدمة على الجسمية . فإن كانت الجسمية علة لها ، لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر . وهو محال .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجهين :

الأول : الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحد الواحد ، أو الحدود الكثيرة المقدار ، فيكون تلك الهيئة متأخرة في الوجود عن ذلك الحد أو عن تلك الحدود ، وتلك الحدود متأخرة عن ذلك المقدار المتأخر عن الجسم المتأخر ، عن الصورة الجسمية ، لوجوب تأخر المركب عن جزئه ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقول العاقل : إنه مع الجسمية أو قبلها ؟

والثاني : إن هذا الدور لازم على قول « الشيخ » أيضا حيث جعل الصورة جزءا من علة الهيولى ، بل أولى ، لأن جزء العلة سابق على العلة .

وأما إبطال أن الهيولى لا يمكن أن يكون علة للصورة فلوجهين :

الأول : ـ عام ـ وهو أن الهيولى قابل . والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معاً .

والثاني : ـ وهو خاص بهيولى العناصر ـ وهو أن نسبتها إلى جميع الصور واحدة ، فيمتنع كونها سبباً لصورة معينة . وأما إبطال أن يكون كل واحد منهما سببا للآخر فلامتناع الدور .

فإن قيل : لما كان كل واحد منهما يرتفع عند ارتفاع الآخر ، فقد لزم الدور . قلنا : ليس كل ما يرتفع عند ارتفاع الآخر ، كان مرتفعاً بارتفاع الآخر ، فإن حركة اليد علة لحركة الخاتم و كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر ، فإنك تعلم أن ارتفاع حركة اليد ، علة لارتفاع حركة الخاتم ، من غير عكس ، وأما إبطال أن لا يكون الواحد منهما يؤثر في الآخر ، فلأنه لو كان

كل واحد منهما غنياً عن الآخر وعن كل ما افتقر إليه الآخر ، أمكن أن يوجد كل واحد منهما مع عدم الآخر وقد أبطلناه، فبقى أن يكون لواحد منهما افتقار إلى الآخر من غير دور .

وطريقه : أن توجد الهيولى عن سبب أصلى هو العقل الفعال، وعن معين وهو الأشكال الفلكية المتعاقبة المستلزمة للصورة المتعاقبة . وإذا اجتمع ذلك السبب الأصلى وذلك المعين ثم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هى أيضا بالصورة ، وهذا لا يوجب الدور ، وأن ماهية كل واحد منهما علة لتشخص الآخر .

المسألة السابعة

فى

صفات الأجسام

وهى ثلاثة :

(أ) الجسم ينتهى ببسيط وهو قطعه ، والبسيط ينتهى بخط وهو قطعه ، والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه . أقول: وهذا ينبهك على أن البسيط ليس هو نهاية الجسم ، بل شىء يحصل به نهاية الجسم وكيف والبسيط والخط من مقولتى الكم والنهاية من المضاف ؟

(ب) الجسم لما وجب أن يكون متناهياً امتنع أن ينفك فى الوجه الخارجى من السطح ، لكنه قد ينفك عنه فى الذهن . ولذلك فإنا نفتقر فى إثبات كونه متناهيا إلى برهان ، وأما السطح فقد ينفك فى الخارج أيضا عن وجود الخط وذلك فى الكرة التى لا يكون فيها حركة ولا قطع ولا خط ،

فإذا تحركت فقد حصل بالفعل المحور والقطبان والمنطقة . وأما الخط فقد يوجد كمحيط الدائرة ولا نقط . وأما المركز فإنما يوجد بالفعل عند ماتتقاطع أقطار ، وعند حركة ما أو بالعرض . وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقط في الثلثين والثلث والربع وسائر مالا يتناهى ، فكما أن مقطع الثلثين غير موجود إلا بالقوة ، فكذلك مقطع النصف ، فإذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة ، فالمراد وجودها بالقوة لا بالفعل .

(ج) لما عرفت أن النقطة نهاية الخط الذى هو نهاية السطح الذى هو نهاية الجسم ، ثبت أن الجسم قبل السطح الذى هو قبل الخط الذى هو قبل النقطة ، وأما الذى يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة بحركتها تفعل الخط ، ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو التخييل . ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرضت لها ما تحركت فيه ، فهو خط أو سطح ، فكيف يكون ذلك بعد حركتها ؟

المسألة الثامنة
فى
الخــــلاء

الخلاء محال . وبرهانه مبنى على مقدمات :

الأولى : إن تداخل الأبعاد محال ، والدليل عليه : إنا نشاهد أنه لاينفذ جسم في جسم . وهذا الامتناع للمقدارية لا للهيولى ولا لسائر الصور والأعراض .

الثانية : إن الخلاء لو وجد ، لكان مقداراً . والدليل عليه : إن الخلاء

الذى بين الجدارين فى البيت أقل مما بين المدينتين ، وهو أقل مما بين السماء والأرض . والنفى المحض لا يكون مقداراً ممسوحاً . فالخلاء إذن بعد مقدارى .

الثالثة : إن وجود بعد قائم بنفسه مجرد عن المادة محال . والدليل عليه : ما تقدم .

إذا ثبتت هذه المقدمات . فنقول : الخلاء محال لوجهين :

أحدهما: إن الخلاء لو ثبت لكان بعداً . والبعد لا ينفذ . فى البعد وكان يجب أن لا يحصل الجسم فيه .

والثانى : إنه لو كان بعداً كان مادياً وكان جسما . فالخلاء ملاء . هذا خلف .

المسألة التاسعة
فى
الجهـــــة

الجهة شيء يكون مقصداً للمتحرك تارة وقهرياً له أخرى ويكون متعلق الإشارة . والنفى المحض لا يمكن أن يكون كذلك . فالجهة أمر ثبوتى .

فإن قيل : ليس أن المتحرك من كيف إلى كيف ، يكون الكيف المتحرك إليه مقصداً له مع أنه غير موجود ؟ قلنا : الفرق ظاهر لأن المتحرك إلى الجهة ليس بجعله الجهة ما يتوخى تحصيل ذاتها بالحركة ، بل مما يتوخى بلوغها والقرب منها بالحركة بخلاف الحركة إلى كيف ، فإن المتحرك إلى كيف يحاول تحصيل ذلك الكيف ، فثبت : أن الجهة أمر وجودى ،

فهى إما أن تكون من المعقولات التى لا وضع لها ، وحينئذ لا تكون مقصداً للحركة ولا متعلقاً للاشارة ، وإما أن يكون لها وضع ، وحينئذ يجب أن يكون وضعها فى امتداد مأخذ الحركة والإشارة ، وإلا فليست إليها إشارة . ثم هى إما أن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد أو غير منقسمة . فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى نصفها ولم يقف ، فإما أن يقال : إنها تتحرك بعد إلى الجهة أو إلى غير الجهة . فإن كانت تتحرك إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم ، وإن تحركت عن الجهة ، فالمنقسم هو الجهة لا حد الجهة . فثبت : أن الجهة حد فى الامتداد غير منقسم ، فهو طرف الامتداد ، وجهة للحركة . فوجب أن تحرص على أن تعلم كيف تتحدد الامتدادات أطراف فى الطبع ؟ وما أسباب ذلك ؟

النمط الثانى

فى

الجهات وأجسامها الأولى والثانية

والكلام مرتب على قسمين :

القسم الأول

فى

الفلكيات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

إثبات الفلك

اعلم : أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل، وإلى جهات تتبدل بالعرض كاليمين والشمال . فلنتكلم فيما لا يتبدل : فنقول : من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء أو ملاء متشابه ، لأن الحدود المفترضة فى البعد المتشابه متشابهة والجهات مختلفة ، والمتشابه ليس هو عين المختلف ، بل هذه الجهات إنما تتحدد بجسم . وذلك الجسم إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد . لا جائز أن يقع بجسمين ، لأنه إن كان أحدهما محيطا بالآخر ، دخل المحاط فى ذلك التأثير بالعرض . لأن المحيط وحده يحدد طرف الامتداد بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء أو ملاء ، وإن كان أحدهما

متباينا عن الآخر كان لا محالة واقعاً على بعـد معين من الأول ، فـكونه طالبا لذلك الحيز ليس إلا أن ذلك الحيز امتاز عن غيره ، فقد كان الحيز متحددا له لا به ، فلابد لذلك التحدد من محدد سواه .

وإن كان الجسم المحدد واحداً ، فإما أن يعتبر من حيث إنه واحد ، أو من حيث إنه يقتضى حالتين متقابلتين . والأول باطل لأن المحـدد الواحد من حيث هو كذلك ، فإنما يفرض منه حد واحد إن افترض ، وهو ما يليه ولكن فى كل امتداد يحصل جهتان هما طرفان . وعلى أن الجهات التى فى الطبع فوق وأسفلهما اثنان . ولما بطلت هذه الأقسـام ثبت أن التحدد لا يحصل إلا بجسم واحد يفيد حالتين مختلفتين ولا يحصـل هذا المعنى ، إلا إذا كان الجسم محيطاً ، فيتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

فى

صـفات الفلك

الصفة الأولى: كل جسم يمكن أن يتحرك بالاستقامة ، فجهة حركته إما معه أو قبله . فالمحدد قبل الجهة وكل ما هو قبل القبل وقبل المع ، فهو قبل ، فهذا المحدد متقدم فى رتبة الوجود على وجود الأجسام المستقيمة الحركة .

الصفة الثانية : محدد الجهات لا يقبل الحركة المستقيمة لأنه ثبت أنه قبل جميع الأجسام المستقيمة الحركة . والشىء لا يكون قبل نفسه

الصفة الثالثة : محدد الجهات إن كان هو الفلك الأقصى لم يكن للمحدد

موضع البتة — وإن كان له وضع بالقياس إلى ماهو فيه — وإن كان هو الفلك الثامن أو غيره من الأفلاك مثلا كان للمحدد موضع لا يفارقه ، فيتحدد بالفلك الأقصى موضعه ، ثم تتحدد به جهات الأجسام المستقيمة الحركة والاحتمال الأول أولى .

الصفة الرابعة : المحدد لابد وأن يكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء ، فيكون مستديراً .

المسألة الثالثة
فى
أحكام كليـة الأجسام

ف (ا) الجسم البسيط هو الذى طبع أى جزء فرض منه مساوياً لطبع كله ، والمؤثر الواحد لا يقتضى إلا أثراً واحداً . فالجسم البسيط لا يقتضى إلا شيئا غير مختلف .

(ب) الجسم إذا فرضناه خالياً عن كل ما يمكن خلوه عنه ، فهناك لا بد له من وضع معين وشكل معين . ففيه مبدأ يوجب ذلك .

فإن قيل : جاز وقوع المدرة فى جانب معين من الأرض من غير طبيعة توجب ذلك ، فلم لا يجوز فى كلية الجسم مثله ؟ قلنا : أما وقوع الممكن من غير مرجح (١) فمحال . وأما تخصيص المدرة بجانب معين ، فقد ذكرنا أن علة كل وضع حاصل فى الحال ، هو الوضع السابق لا إلى أول .

(١) نقل المؤلف فى المطالب العالية من العلم الالهى : أن من المعتزلة من جوز وقوع الممكن بلا مرجح ، وضرب له مثلا وهو الهارب من السبع اذا عن له طريقان ، والجائع اذا ظهر له رغيفان ... الخ . فانه يختار أحدهما بلا مرجح .

(ج) لما بينا أن لكل بسيط طبيعة تقتضي مكانا معينا ، وثبت أن طبيعة البسيط واحد ، وثبت أن مقتضى الواحد واحد ، ثبت أن لكل بسيط مكانا واحدا وللمركب ما يقتضيه الغالب . فإن لم يكن هناك غالب فمكانه ما اتفق حدوثه فيه ، لأن المحاذيات متساوية من الجوانب ، والذى يكون كذلك ، وجب أن يبقى حيث هو ، وثبت أن شكل كل بسيط هو الكرة ، وإلا لاختلفت أفعال القوة الواحدة في المادة الواحدة .

المسألة الرابعة

في

أحكام الميـــل

و(ا) الميل غير الحركة ، لأن الزق المسكن تحت الماء قسراً والثقيل المسكن في الهواء قسراً ، نحس منهما الميل مع عدم الحركة .

(ب) الميل قد يكون بالطبع ، سواء كان طبيعيا أو اختياريا ، وقد يكون بالقسر ، وهو فيما إذا رميت المدرة إلى فوق ، فإن الرامي فعل فيه ميلا قسريا أبطل ما كان فيه من الميـل الطبيعى ، إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء ، لما كان فيه من البرد الطبيعى .

(ج) إذا كان الجسم في حيزه الطبيعى ، مثل أن يكون مركز ثقل المدرة منطبقا على مركز العالم ، لم يكن فيه ميل ، لأنه يميل إليه لا عنه .

(د) كل ما كان الميل (١) الطبيعى أقوى ، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى ، وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ .

---

(١) احتج ابن سينا على اثبات النفس . وأنها غير الجسد ، بدليـل الحركة والادراك . وخلاصته : أن الحركة اما أن تكون قسرية ناتجة عن
=

(هـ) الجسم الذى لا يكون فيه ميل ولا مبدأ ميل ، استحال أن يقبل ميلا قسريا . وذلك لأن الحركة الحاصلة عن الميل القسرى الذى لا يكون معارضاً بالميل الطبيعى ، إما أن يقع فى زمان أو لا يقع فى زمان ، وهما محالان ، فكان ذلك محالا . وإنما قلنا : إنه يستحيل وقوعها فى زمان لأنها لو وقعت فى زمان، لكان لذلك الزمان إلى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المعاوق نسبة ، فلنفرض معاوقا آخر أضعف من الأول بحيث يكون نسبتها نسبة زمان عديم الميل، إلى زمان ذى الميل القسرى، فيلزم أن يكون زمان حركة ذى الميل الضعيف مساوياً لزمان عديم الميل ، فيكون الشيء مع العائق ، كهو ، لا مع العائق . هذا خلف .

وإنما قلنا : إنه يمتنع وقوعها لا فى زمان، لأن كل حركة فعلى مسافة منقسمة، فيكون زمان قطع نصفها قبل زمان قطع كلها ، فثبت: أنه يستحيل وقوع هذه الحركة لا فى زمان .

واعلم : أن هذه الحجة ضعيفة . وذلك لأن الحركة من حيث إنها حركة تستدعى قدراً من الزمان ، فأيضا سبب المعاوق يستدعى قدراً آخر من الزمان ، فالحركة الخالية عن المعاوق لا يحصل لها من الزمان إلا القدر

=

غير ارادة من الانسان ، واما أن تكون باختيار الانسان . والتى تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل . ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض وجسمه الثقيل كان يمنعه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

الذى تستحقه بسبب كونها حركة . والحركة المقرونة بالمعاوق الضعيف يحصل لها ذلك الزمان ، وجزء آخر صغير نسبته إلى الزمان الذى استحقته المعاوقة القوية ، نسبة المعاوقين ، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور .

المسألة الخامسة

فى

ذكر بقية صفات الفلك

الصفة الأولى : محدد الجهات بسيط . إذ لو كان مركبا لصح عليه الانحلال الذى هو الحركة المستقيمة ، لكنه محال فكونه مركباً محال .

الصفة الثانية : إنه يقبل الحركة . لأن جميع الأجزاء المفترضة فيها متشابهة ، فلا يمتنع وقوع كل جزء منها على الوضع الذى وقع عليه الجزء الآخر ، فالنقلة عليها جائزة ، فالميل فى طباعها واجب . وذلك بحسب مايجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، ففيه ميل مستدير . وهذا ضعيف ، لأنه يقتضى امتناع حركة الفلك ، لأن العلة التى ذكرتموها تقتضى حركة الفلك من الشمال إلى الجنوب وبالعكس . وبالجملة : فلا سمت ولا جهة إلا وما ذكرتموه يقتضى كون الفلك متحركا إليه ، وإذا تعارضت تلك الموجبات المتساوية ، وجب امتناع الحركة عليه .

الصفة الثالثة : هذا التبدل الممكن ليس بالنسبة إلى شىء من الخارج لأنه ليس خارجا عنه جسم ، فهو إذن بالنسبة إلى جسم داخل فيه . وذلك الداخل

يمتنع أن يكون متحركا ، لأن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن وهو الأرض .

الصفة الرابعة : كل ما يقبل السكون يقبل الحركة المستقيمة ، لأنه عند السكون إن حدث فى غير مكانه الطبيعى ، انتقل بالاستقامة إلى مكانه الطبيعى (١) .

وهذا إنما يتم لو كان قبل حدوث تلك الصورة ، حاصلا فى ذلك المكان ، لكنه كان قبل حصول هذه الصورة فيه ، موصوفا بصفة أخرى . فكان حينئذ غريبا فى ذلك المكان ، لأن المكان الواحد لا يستحقه بالطبع جسمان مختلفان ، وحين حصل ذلك الغريب فيه ، كان قد أخرج الجسم الملائم لذلك المكان ، فكان فى طبع ذلك الجسم مبدأ للغير بالانتقال إلى ذلك المكان . لكن ذلك الجسم الذى كان ملائما له فى ذلك الوقت غير موافق لهذا الجسم الذى يكون الآن فيه ، لأن الوقت الواحد لا يلائمه جسمان مختلفان ، فإذن فى طبع هذا الجسم الذى يكون الآن ؛ مبدأ الحركة بالاستقامة .

فثبت : أن كل كائن فاسد ، ففيه مبدأ حركة مستقيمة ، لكن المحدد يمتنع أن يكون لها مبدأ حركة مستقيمة ، لأنا بينا أنه حصل فيه مبدأ حركة مستديرة ، ويستحيل أن يحصل فى الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معا ، لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجيها إلى شىء وصرفا عنه . وهذا ضعيف ، لاحتمال أن تقتضى الطبيعة الواحدة أثرين متضادين بشرطين مختلفين ، كما يقولون : إن الطبيعة تقتضى الحركة والسكون

---

(١) نسخة : وإن حدث فى مكانه الطبيعى .

بشرطين إذا لاحت المقدمات . فنقول : إذا كان المحدد كائناً فاسداً كان فيه مبدأ ميل مستقيم ، لكن هذا محال فذاك محال . فإذن ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه ، بل إن كان له كون وفساد ، فمن عدم (١) البعد .

الصفة الخامسة : المحدد لا يقبل الخرق . لأن الخرق لا يتم بحركة مستقيمة ولا يقبل النمو ، لأنه لا يتم إلا بالحركة المستقيمة .

الصفة السادسة : الأفلاك بسائط ، فلو كانت حارة أو باردة لكانت تلك الكيفيات فى غاية القوة ، والعناصر فيما بينها كالقطرة فى البحور ، وكانت تحترق أو تنجمد .

القسم الثانى
فى
العنصريات

وفيه مسألتان

المسألة الأولى
فى
قوى الأجسام العنصرية

الأجسام العنصرية تجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل . لكنا إذا فتشنا وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة والبرودة ، والمتوسط الذى يستبرد بالقياس إلى الحار ويستحر بالقياس إلى البارد . وأيضاً : فهذه الأجسام إما أن يسهل تفرقها واتصالها فتكون

---

(١) فمن عدم والبعد [ص] وقد تكون صحتها : فمن عدم البعد : أو تكون صحتها : فمن عدم .

رطبة ، أو يصعب فتكون يابسة . فهذه الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تنفك عن هذه الأربعة . فالجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار ، والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء ، والبالغ فى الميعان هو الهواء ، والبالغ فى الجمود هو الأرض .

المسألة الثانية
فى
صفات هذه العناصر

الصفة الأولى : هذه الأجسام متخالفة بالصور الطبيعية . والدليل عليه : أن النار لا تستقر حيث يستقر فيه الهواء وبالعكس . واختلاف الآثار يدل على اختلاف ماهيات المؤثرات . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : الكل يطلب المركز ، إلا أن الأثقل ينزل فينضغط الألطف فيطفو ؟ الجواب : لو كان كذلك لكان الصعود قسريا . لكن الجسم كل ما كان أعظم كانت الحركة القسرية أضعف ، فكان يلزم أن يكون الهواء كل ما كان أعظم ، كان صعوده أبطأ . ومعلوم أن ذلك باطل :

الصفة الثانية : الهواء ينقلب ماء . وذلك كما إذا برد الإناء بالجمد فيجتمع على طرفه قطرات من الماء كلما لقطته ، مد إلى أى حد شئت . وليس ذلك على سبيل الرشح ، لأن تلك القطرات قد تجتمع فوق الموضع الملاقى للجمد ، ولأن الرشح بالماء الحار أليق ، مع أن هذه الحالة لا تحصل عندما يجعل فى الكوز ماء حار . وأيضا : قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيتجمد سحاباً ماطراً . فهو هواء انعقد ماء .

والهواء قد ينقلب ناراً . وذلك كما تتولد النار من النفخ القوى .

وقد تنقلب الأرض ماء كما تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة. وإذا ثبت أن الأرض تنقلب ماء والماء هواء والهواء ناراً ، ثبت : أن لهذه الأربعة هيولى مشتركة ، وأن الكون والفساد على كلها جائز .

الصفة الثالثة : هذه الأربعة هي الأركان الأول لعالمنا هذا . فالنار خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق . والأرض ثقيل مطلق . والهواء خفيف لا بالإطلاق . والماء ثقيل لا بالإطلاق . وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها منقسمة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه .

الصفة الرابعة : هذه الأربعة هي « الإسطقسات » للأجسام المركبة التي في هذا العالم . وإنما عرف ذلك بتركب هذه المركبات عنها وانحلالها إليها. ثم هذه المركبات إنما تتولد عنها لحصول أمزجة تقع فيها على نسب مختلفة، وتكون تلك الأمزجة معدة لتلك المواد لقبول صور مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان .

الصفة الخامسة : إن لكل واحد من هذه الأربعة صور مقومة منها تنبعث (عنها) كيفيته المحسوسة . ويدل عليه أمور :

أحدها : إن تلك الكيفيات قد لا تبقى حال بقاء الصورة المقومة للماهية ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو يختلف عليه الجمود والميعان ، مع أن المائية محفوظة . والباقي غير الزائل .

وثانيها : إن الصورة المقومة لا تقبل الأشد والأضعف . وهذه الكيفيات تقبلها .

وثالثها : إن هذه الصور مقومات للهيولى . والكيفيات أعراض، والأعراض لواحق .

ورابعها : إن حركاتها وسكناتها بالطبع منبعثة من قوى خفية فيها ، فلتكن تلك القوى مبادىء أيضاً لهذه الكيفيات .

وخامسها : إنها إذا امتزجت انكسرت سورة كل واحد منها بالآخر . فالكاسر لسورة كل واحد من تلك الكيفيات . إما أن يكون هو سورة كيفية الآخر أو شيء آخر ، والأول باطل لأن الانكسارين إما أن يوجدا معاً أو لا معاً . فإن وجدا معا فلابد من وجود الكاسرين حال حصول الانكسار ، فيلزم أن يحصل سورتيهما معاً حال انكسار سورتيهما معاً . وهو محال . وإن وجدا على التعاقب فهو محال ، لأن المنكسر لا يعود كاسراً لكاسره . ولما بطل ذلك ثبت أن الكاسر لسورة كل واحد منهما ليس هو سورة الآخر ، بل طبيعته المقومة .

فالصورة النارية تنكسر من برد الماء ورطوبته ، والصورة المائية تنكسر من حر النار ويبسها ، وعند حصول هذه الحالة يحصل المزاج . وذلك يدل على أن الصورة المقومة غير هذه الكيفية .

الصفة السادسة : قد عرفت أن القول بالمزاج إنما يصح لو ثبت أن كل واحد من هذه الأربعة يقبل الانكسار فى كيفيته مع بقاء صورته النوعية . وقد احتجوا على ذلك : بما نرى أن المـــاء يتسخن مع بقاء صورته .

و « الشيخ » روى عن منكرى الاستحالة فى دفع ذلك وجهين :

الأول : إن الماء يسخن لأنه نفذت فيه أجزاء نارية :

ثم إنه أبطل ذلك من وجوه :

أحدها : أن المحكوك والمخضخض قد يحمى من غير وصول أجزاء نارية غريبة إليه .

وثانيها : لو كان كذلك لكان الإناء الذى فيه يسخن الماء ، كلما كان أشد استحصافاً كان تسخن الماء أقل ،لكنه بالضد منه .

وثالثها : إن القماقم الصياحة إذا انبسقت خرجت منها نار كثيرة :

ورابعها : إن ما بال الجمد يبرد ما فوقه مع أن النار من أجزائه لا تصعد لثقله .

الثانى : قالوا : لم لا يجوز أن يقال : كانت الأجزاء النارية كامنة فى الماء ، فبرزت عند تسخنه ؟ ثم إنه أبطل ذلك بأنه إن من المحال أن يقال : جميع الشعل المنفصلة عند احتراق الحطب وجميع النارية السارية فى الجمرة الباقية منه ، كان موجوداً قبل الاحتراق ، مع إنه لا يبرزه رض ولاسحق ولا يلحقه لمس ولا نظر .

وههنا احتمال ثالث لا بد من دفعه ليتم ذلك البرهان : وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : انقلب بعض أجزاء الماء ناراً واختلطت تلك الأجزاء بالأجزاء المائية ، فلا جرم صار سخيناً ؟ وهذا القائل سلم الكون ومنع من الاستحالة ، ولم يسلم أنه حاصل فى كل الماء بعض السخونة ، بل قال حصل فى بعض الماء كل السخنة. الجواب: إنه لو كان كذلك لكان الجانب الذى ينقلب الماء فيه ناراً يكون فى غاية السخونة ، والجانب الآخر بخلافه لكنا لا نجد الأمر كذلك ، فإنا نجد كل الماء يحصل فيه بعض السخونة أولا فأولا ، ولا نجد بعض جوانب الماء تحصل فيه كل السخونة دفعة. فيثبت بما ذكرنا : أن الماء يقبل الاستحالة فى التبرد .

واعلم : أن « الشيخ » وغيره اكتفوا بهذا القدر في إثبات المزاج. وهو باطل. لأنا لما قلنا : المزاج عبارة عن انكسار كيفيات هذه العناصر بعضها ببعض ، افتقرنا إلى بيان أن النار مع بقاء صورة نارية تقبل الانكسار في حره ويبسه ، وأن الهواء مع بقاء صورة الهوائية يقبل الانكسار في لطافته . ولست أقول : ذلك الانكسار الحاصل بسبب أخلاط الأبخرة والأدخنة به ، وأن الأرض مع بقاء صورة الأرضية تقبل الانكسار في كثافته. لست أقول : ذلك الانكسار الحاصل بسبب اختلاط الأجزاء المائية ، وأن أحداً لم يتعرض لإثبات ذلك . وحينئذ لا يكون القول بصحة المزاج يقينياً برهانياً .

الصفة السابعة : النار الصرفة غير ملونة ولا مضيئة بل الضوء إنما يحصل فيها إذا تعلقت بشيء أرضي ينفعل عنها . والدليل على أنها غير ملونة : أن أصول الشعل حيث تكون النار قوية هي شفافة ولا يمكن أن يقال ذلك التشفيف لقلة أجزاء النارية هناك . لأن ذلك الموضع هو المتبسم لتولد النيران فتكون أجزاء النارية هناك أكثر . فثبت : أن النار البسيطة شفافة كالهواء فإذا استحال إليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة ، شفت فظن أنها طفئت .

وأما سبب انطفاء النار عندنا فأمران :

أحدهما — وهو السبب الأكثري — : استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً .

والثاني — وهو الأقلي — : ما ذكرنا في الشهب بأنها تصير ناراً خالصة فصارت شفافة فظن أنها طفئت .

تنبيه : انظر إلى حكمة الصانع بدأ بخلق الأصول أولا ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال ، وجعل أقربها من الاعتدال مزاج الإنسان لتستولده نفسه الناطقة .

النمط الثالث

فى

النفس الأرضية والسماوية

والكلام فيه على أقسام :

القسم الأول

فى

البحث عن ماهيــة جوهر النفس

تنبيه : المشار إليه بقولى « أنا » ليس بجسم (١) لوجهين :

الأول: أن جميع الأجزاء البدنية فى النمو والذبول، والمشار إليه بقولى « أنا » باق فى الأحوال كلها ، والباقى مغاير لغير الباقى .

الثانى : إنى قد أكون مدركا للمشار إليه بقولى أنا ، حال ما أكون غافلا عن جميــع أعضائى الظاهرة والباطنة ، فإنى حال ما أكون مهتم القلب بمهم أقول: أنا أفعل كذا، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه

---

(١) اعلم : أن المؤلف يقول بثلاثة أشياء فى الانسان : الجسد وروحه الذى يتنفس به ، وروح زائدة . وهى التى يسميها النفس أو الانسان أو الروح ويقول : ان الروح الزائدة جوهر روحانى ليس بجسم خلافا للمحدثين الذين يقولون هى جسم . وقد شرحنا هذا فى كتاب عيون الحكمة — تعليق على الجزء الثالث .

القضية . فالمفهوم من أنا حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلا عن جميع أعضائى ، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به فأنا مغاير لهذه الأعضاء .

وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة لأنى قد أكون شاعراً بنفسى أنا حال ما أكون غافلا عن الجسم ، فإذاً وجب أن لا يكون جسماً .

فإن قيل : قد أكون شاعراً بنفسى أنا حال ما أكون غافلا عن النفس ، فأنا مغاير للنفس . قلت : النفس لا معنى لها إلا المشار إليه بقولى أنا فيستحيل أن أكون عالماً بهذا المشار إليه حال ما أكون غير عالم بالنفس ، بل النفس لها لازم سلبى ، وهى أنها ليست بمتحيزة ولا حالة فى المتحيز ، ولا بعد فى أن تكون ماهية معلومة ، مع أنه يكون بعض لوازمها مجهولا .

وليس لأحد أن يقول : فلم لا يجوز أن تكون الجسمية لازمة للمشار إليه بقولى أنا فيكون ذلك المشار إليه معلوماً والجسمية مجهولا ؟ لأن على هذا التقدير تصير الجسمية حالة فى محل ؛ وذلك محال ، لأن محل الجسمية مجهولة . إن كان مشاراً إليه كان محل الجسمية جسماً ، فيفتقر إلى محل آخر ، وإن لم يكن مشاراً اليه لم يكن مختصاً البتة بمكان وجهة ، فالجسمية المختصة بالمكان والجهة يمتنع أن تكون حالة فى الشىء الذى لا يكون مختصاً بمكان وجهة أصلا .

فثبت : أن الجسم ذات غير حال فى محل ، فلو كان المشار اليه بقولى أنا جسماً لكان عينه ، لا أنه يكون ملزوماً له ، فكان يمتنع فى الشاعر

يسمى أنا ، أن يكون غافلا عن الجسم بخلاف سلب الجسم والحلول فى الجسم ، فانه سلب فيكون مغايراً لحقيقة ما هو المشار اليه بقولى أنا . ولا يمتنع أن يكون الملزوم مشعوراً به واللازم مغفولا عنه .

إشارة : الإنسان يتحرك بشيء غير جسميته التى لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه حال حركته فى جهة حركته ، كما فى الإعياء ، بل فى نفس حركته كما عند الرعشة . وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته .

لأن المدرك إن كان مثلا له لم يدركه لأن المزاج لا يدرك الشبيه ، وإن كان مخالفاً له فإذا وصل إليه تأثر كل واحد منهما عن الآخر ، فعند التأثير لا بد وأن تزول الكيفية المزاجية الأولى وتحدث كيفية أخرى ، فأما الزائلة فلا تدرك لأنها عدمت ، وأما الحادثة فلا تدرك لأنها مثل ذلك الواصل .

برهان آخر : وهو أن المزاج كيفية تابعة لامتزاج أضداد متنازعة إلى الانفكاك . وعلة الامتزاج قبل الامتزاج ، والقبل لا يكون بعد .

فإن قيل : ألستم تقولون : إن النفس إنما تحدث عن واهب الصور بعد حدوث المزاج ، فيلزمكم هذا الإشكال ؟ قلنا : نفس الألوان هى التى تقهر تلك الأجزاء على الاجتماع ، وحينئذ تحدث الكيفية المسماة بالمزاج ، فتحدث النفس بعد ذلك ، ثم إن تلك النفس تحفظ تلك الأجزاء على ذلك الاجتماع الأول .

إشارة : لا شك أن المشار إليه بقولى « أنا » : واحد . وقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا مزاج ، وظاهر أنه ليس عرضاً آخر . فثبت : أن النفس ليس بجسم ولا حال فى الجسم ، إلا أن لها تعلقاً قوياً شبيهاً بالعشق

الشديد بهذا البدن وبسبب ذلك التعلق القوى تارة تصعد الآثار من البدن إلى النفس كمن تواظب على أعمال بدنية فتحصل منها هيئة قوية فى النفس، وتارة تنزل الآثار من النفس إلى البدن كمن يتفكر فى عظمة الله تعالى، فإنه يقشعر جلده ثم الانفعالات مختلفة بالشدة والضعف. ولولا ذلك لما كان بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضباً من نفس بعض.

القسم الثانى
فيما يتعلق بالقوة المدركة التى للنفس

إشارة : الإدراك عبارة عن حضور صورة المشعور به فى الشاعر. والدليل عليه : إنا قد نستحضر فى عقولنا أو خيالنا صوراً نشاهدها بعقولنا ونميزها عن غيرها، فهى لاتكون نفساً محضاً. وإذ ليست موجودة فى الخارج فلا بد وأن تكون فى النفس.

إشارة : الإدراك إما أن يكون إدراك الجزئى أو إدراك الكلى. وإدراك الجزئى قد يكون بحيث يتوقف على وجوده فى الخارج وهو الحس، وقد لايتوقف وهو الخيال. وإدراك الكلى هو أن الأشخاص الإنسانية متساوية فى مسمى الإنسانية ومتباينة بأمور زائدة عليها. كالطول والقصر والشكل واللون. ومابه المشاركة غير مابه المخالفة. فالإنسانية من حيث هى هى تكون أمراً مغايراً لهذه الزوائد، فإدراكها من حيث هى هى هو المسمى بالإدراك العقلى الكلى. والذى يقال إنه يحصل فى النفس صورة مجردة، فضعيف، لأن تلك الصورة عرض شخصى حال فى نفس شخصية مقارنة لأعراض كثيرة فكيف يقال فيها : إنها مجردة ؟

إشارة : القوى الباطنة إما أن تكون مدركة أو متصرفة . أما المدركة فإما أن تكون مدركة للصور وهى الحس المشترك وخزانته الخيال . أو مدركة للمعانى الجزئية القائمة بالأشخاص الجسمانية ، كعداوة هذا الحيوان وصداقة ذلك . وهو المسمى بالوهم وخزانته الحافظة ، وأما المتصرفة فهى القوة التى إن استعملتها النفس الإنسانية سميت مفكرة ، وهى التى تركب الصور بعضها مع البعض ، وتركب المعانى بعضها مع البعض ، وتركب الصور مع المعانى . فهذا مجموع القوى الباطنة .

احتجوا على إثبات الحس المشترك بوجهين :

الحجة الأولى(١) : إنك تبصر القطرة النازلة خطاً نازلا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً . وكونه كذلك غير موجود فى الخارج وليس أيضاً موجوداً فى البصر لأن البصر لايدرك إلا الموجود فى الخارج فلا بد من قوة أخرى وراء الحواس الظاهرة ترتسم فيها تلك الصورة . وهذا ضعيف لوجوه :

الأول: لم لايجوز أن يقال: يرتسم ذلك الشكل فى الهواء بخطه ، ثم يزول ؟ فإنكم ماذكرتم دليلا على بطلان ذلك ، بل هذا أولى مما ذكرتم ، لأنه لو جاز أن يشاهد الإنسان ما وجود له فى الخارج ، تعذر عليه الجزم بوجود المشاهدات ، ولزمت السفسطة .

والثانى : لم لايجوز أن يكون محل ذلك الارتسام هو البصر ، فإنه اذا جاز ماذكرتم فى تلك القوة ، فلم لايجوز مثله فى البصر ؟

---

(١) الأولى [الأصل] .

والثالث : لم لايجوز أن يكون محل تلك الصورة هو النفس ، فإنا سنقيم الدلالة على أن النفس تدرك الجزئيات ؟

الحجة الثانية : قالوا : إنا يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم . والقاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما ، لأنه يمكننا أن نحكم على هذا الشيئين بأنه إنسان ، والقاضى على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما . لكن مدرك الإنسان وهو كلى هو النفس ، فمدرك هذا الشخص وهو جزئى هو النفس . فالنفس مدرك للجزئيات . وإذا كان كذلك ، فلم لايجوز فيما ذكرتم أن يكون ذلك القاضى هو النفس ؟

واحتجوا على وجود القوة المتوهمة : بأن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى غير محسوسة ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ، فعندك قوة هذا شأنها .

وهذا ضعيف. لأن القوة إما أن تدرك العداوة، أو عداوة فى هذه الصورة. أما الأول فهو أمر كلى ومدركه هو النفس . وأما الثانى فإنه يقتضى أن يكون مدرك تلك العداوة مدركا لتلك الصورة ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون مدرك هذه المعانى هو القوة التى كانت مدركة لتلك الصور ؟

واحتجوا على إثبات الحافظة : بأن عندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم أنها غير الحافظة للصور .

واحتجوا على المفكرة : بأن لها قوة من شأنها أن تركب وتفصل ما يأتيها من الصور المأخوذة من الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركب الصور أيضاً بالمعانى وتفصلها عنه . والقوة الواحدة لا تكون مدركة وفاعلة

فلابد وأن يكون هذا الفعل بغير تلك القوى المدركة . وهذا ضعيف ، لأن هذه القوة أن لم تكن مدركة لهذه الصور والمعانى ، فكيف تتصرف فيها ؟ وإن كانت مدركة فقد جوزتم كون هذه القوة الواحدة مدركة وفاعلة .

والذى نذهب إليه : إن المدرك لكل(١) هذه المدركات كان هو النفس . أما المحسوسات فلأنا نحكم بأن هذا اللون هو ، وهذا الطعوم . والقاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما ، فلابد من شيء واحد مدرك لجميع المحسوسات . وأيضا : فإنا نحكم بأن هذا المحسوس هو ذلك المتخيل ، فلابد من شيء واحد يجتمع عنده الاحساس والتخيل . وأيضا : فنحكم بأن هذا عدو ، وذلك صديق . فلابد من شيء واحد تجتمع فيه الصور الجزئية والمعانى الجزئية . وأيضا : فعندنا قوة تتصرف فى هذا الصور والمعانى بالتركيب والتحليل فلابد من شيء واحد تجتمع عنده الصور والمعانى . فثبت : أن لأحوال التى وزعوها على القوى الخمسة الباطنة مجموعة عند حاكم واحد . وأيضاً : فإنا نحكم بأن هذا الشخص إنسان وليس بفرس ، فلا بد من شيء واحد ، يحضر عنده إدراك هذا الشخص ، وهو جزئى ، ولإدراك الإنسان والفرس وهو كلى . لكن مدرك الكلى هو النفس ، فمدرك جميع الجزئيات هو النفس .

واحتجوا بأن الشواهد الطبية دلت على أن الآفة إذا وقعت فى البطن المقدم من الدماغ فسد التخيل ، وإن وقعت فى البطن الأوسط فسد التفكر ، وإن وقعت فى البطن المؤخر فسد التذكر ، فدل على أن هذه القوى حالة فى هذه البطون .

الجواب : لم لا يجوز أن تكون الأرواح المحسوسة والمصبوبة فى

---

(١) لجميع هذه الادراكات : نسخة اخرى .

هذه البطون آلات للنفس في هذه الأفعال ، فعند اختلالها اختل العقل لاختلال الآلة ، لا لاختلال الفاعل ؟

إشارة : النفس الإنسانية لها قوتان عاملة . وهي القوة التي باعتبارها يدبر البدن . وعاقلة ولها مراتب :

فأولها : كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني .

وثانيها : أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية . وهي العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات ، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب .

وثالثها : أن يحصل الانتقال من تلك المبادىء إلى المطالب الفكرية البرهانية . إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل ، بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك . وهذه المرتبة هي العقل بالفعل .

ورابعها : أن تكون تلك الصور العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها . وهي المسماة بالعقل المستفاد .

تنبيه : الفكرة حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط .

أقول : هذا الكلام ضعيف لثلاثة أوجه :

الأول : إنه لا معنى لحركة النفس في المعاني إلا كونها طالبة للحد الأوسط ، فيصير ذكر هذه الحركة عبثاً .

الثاني : إن قوله مستعينة بالتخيل ، ضعيف لأن عنده التخيل لا يقوى

إلا على إدراك الجزئيات . والحد والبرهان إنما يكون على الكليات ، فأى معونة تكون للتخيل فى الفكرة .

الثالث : إن طلب الشىء إنما يمكن أن لو كان المطلوب مشعوراً به . والحد الأوسط الذى جعل مطلوباً إن كان مشعوراً به فهو حاضر ، فكيف يمكن طلب الحاضر ؟ وإن لم يكن مشعوراً به ، فكيف يمكن طلبه ؟

قال: وأما الحدس فهو أن يحضر الحد الأوسط فى الذهن دفعة ، إما عقيب شوق وطلب من غير حركة ، وإما من غير شوق ولا حركة ، ثم يحضر معه فى الذهن ما هو وسط له .

إشارة : القوة القدسية هى النفس التى تكون شديدة القوة على الانتقال من المبادىء إلى المطالب بحسب الكمية وبحسب الكيفية .

واحتج فى الكتاب على تجويزه بوجهين :

الأول: الكياسة والبلادة مختلفة فكما ينتهى فى طرف النقصان إلى من يكون غاية فى البلادة ، لم يبعد أن يترقى فى طرف الكمال إلى من يكون غاية فى الذكاء .

الثانى : إنا إذا أدركنا صورة عقلية ، ثم نسيناها فإما أن يقال: إن تلك الصورة بعد النسيان حاضرة فى نفوسنا أو غير حاضرة . والأول باطل لأنها لو كانت حاضرة فى نفوسنا لكانت مشعوراً بها لأنه لا معنى للشعور إلا نفس ذلك الحضور. فثبت : أن تلك الصور العقلية قد زالت عن النفس عند النسيان. ثم إما أن يقال: إن للنفس شيئاً كالخزانة تتحفظ فيها الصورة المنسية، كالخيال بالنسبة إلى الحس المشترك وهو محال ، لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن

أن تنقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركا والثانى خزانة ، فلم يبق إلا أن يقال : إن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرها، فيه الصور المعقولة بالذات . فاذا وقع بين نفوسنا وبينــه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد ، وإذا أعرضت النفس إلى مايلى العالم الحسى أو إلى صورة أخرى انمحت الصورة التى كانت متمثلة أولا ، وكان المرآة التى كانت تحاذى بها جانب القدس ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، وإلى شىء آخر من أمور القدس . وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسب تلك الاتصال .

إشارة : القوة على هذا الاتصال منها بعيــدة وهو العقل الهيولانى ، ومنها قوة كاسبة وهى العقل بالملـكة ، ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملـكة متمكنة ، وهى المسماة بالعقل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد .

إشارة : ومما يدل على أن النفس ليست متحيزة ولا حالة فى المتحيز : أن كل جسم وكل حال فى الجسم منقسم ، والنفس ليست منقسمة . فالنفس ليست بمتحيزة ولا حالة فى المتحيز ، أما أن كل جسم منقسم فلما ذكرناه فى نفى الجوهر الفرد ، وأما أن كل حال فى المتحيز منقسم ، فلأن كل متحيز لما كان منقسما بالقوة ثم حل فيــه شىء . فإما أن يكون الحال منه فى أحد الجانبين غير الحال منه فى الجانب الآخر ، فيـكون الشىء الواحد حالا فى محلين . وهو محال . أو غيره . فيلزم حينئذ انقسام الحال لانقسام محله .

فإن نقضوه بالوحدة والنقطة والإضافات منعنا من كونها أموراً وجودية .

وإنما قلنا : إن النفس غير منقسمة لأن ههنا معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيـكون محل ذلك العلم ـ وهو النفس ـ غير منقسم .

وإنما قلنا : إن ههنا معلومات غير منقسمة لوجهين :

الأول : إن ذات الله غير منقسمة .

الثانى : إن ههنا معلومات فهى إن كانت بسائط كان كل واحد من تلك البسائط غير منقسم ، وإن كانت مركبة فكل مركب لابد فيه من بسيط . فثبت : أنه لابد على كل حال من معلومات غير منقسمة ، وإنما قلنا: إن العلم بمثل هذه المعلومات غير منقسم ، لأنه لو انقسم لكان كل واحد من من جزئيه إما أن يكون علما بذلك المعلوم أو لا يكون . فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشيء مساوياً لكله فى الماهية : هـذا خلف . فإن قلت : لا امتناع فى كون الجزء مساوياً لكله من بعض الوجوه إذا كانا مختلفين من وجه آخر ، فلم لا يجوز أن يكون العلم بالشيء وإن كان جزؤه مساوياً له فى كونه علما بذلك الشيء إلا أنه يخالفه من وجه آخر ؟ قلت : لأنه لا ماهية للعلم بذلك المعلوم إلا مجرد كونه علما . فإن كان هناك مفهوم زائد على ذلك كان ذلك المفهوم خارجاً عن كونه علما بذلك الشيء ، وإذا ثبت أنه لا حقيقة للعلم بذلك الشيء سوى كونه علما بذلك الشيء ، فان كان جزؤه أيضاً علما بذلك الشيء لزم كون الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه . وهو محال ، وأما إن لم يكن واحد من جزئيه علما بذلك الشيء ، فعند اجتماع الجزئين إما أن لا يحدث زائد فحينئذ لا يكون ذلك المجموع ولا جزؤه العلم بذلك الشيء ، علما بذلك الشيء وإما أن يحدث فحينئذ ينتقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة ، فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه . وهو محال وإن لم تكن منقسمة حصل المقصود من أن العلم بما لا يكون منقسما ، وجب أن لا يكون منقسما .

وأما بيان أن العلم لما لم يكن منقسما ، وجب أن لا يكون العالم منقسما فلما بينا : أن المحل متى كان منقسما كان الحال منقسما . فثبت : أن النفس غير منقسمة ، وثبت : أن كل متحيز وكل حال فى المتحيز منقسم ، فيلزم أن لا تكون النفس متحيزة ولا حالة فى المتحيز .

إشارة : يدعى أن كل مجرد لذاته ، فإنه يعقل جميع مايغايره من المعقولات ومتى كان كذلك وجب أن يعقل ذاته . أما الأول فلأن كل مجرد فإنه يمكن أن يصير معقولا مع جميع المعقولات ، لكن التعقل لا يحصل إلا عند حضور ماهية المعقول فى العاقل ، فإذا صار هو مع غيره معقولا ، فقد تقاربت ماهيتهما فى العقل . فاذن لا مانع فى ماهية ذلك المجرد أن تقارنها ماهيات سائر المعقولات . فاذا كان لا معنى للتعقل إلا هذه المقارنة ، فهو حال كونه موجوداً فى الخارج لا يمتنع عليه تعقل سائر الماهيات . لكن كل مجرد فان كل مالا يمتنع حصوله له ، فانه يجب حصوله له . فاذن كل مجرد فانه يجب أن يعقل جميع المعقولات .

وإنما قلنا إن كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته لأن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل كونه عاقلا لغيره ، وكل من عقل كونه عاقلا لغيره ، فإنه يعقل لامحالة ذاته . فإذن كل من يعقل غيره ، فإنه يمكنه أن يعقل ذاته وكل مجرد فإن كل مايمكن أن يحصل يجب أن يحصل له . فثبت . أن كل مجرد فإنه يجب أن يعقل غيره وتعقل نفسه .

وههنا سؤالان :

الأول : إن لزم من صحة المقارنة على الماهية حال كونها معقولة ، صحة

المقارنة عليها حال كونها خارجية لزم من صحة كون الماهية عاقلة حال كونها في الخارج صحة كونها عاقلة حال كونها في الذهن ، فيلزم أن تكون الصورة الحالة في العقل عاقلة وهو محال . والجواب : العاقل هو الذى تحل فيه الصورة المجردة ، فإذا بينا أن المجرد لايمتنع أن يكون كذلك ، ثبت أنه لايمتنع أن يكون عاقلا . أما الصورة العقلية فانه يمتنع أن يحل فيها صورة عقلية فلا جرم امتنع كونها عاقلة .

السؤال الثانى : هب أن المجرد حال كونه موجوداً فى الخارج لامانع له بحسب ماهيته النوعية عن العاقلية . لكن ؟ لايجوز مابه امتياز هو غير الصورة العقلية فيكون مانعا له عن المقارنة ؟

الجواب إن كان استعداد تلك الماهية لتلك المقارنة من لوازم الماهية فقد زال السؤال ، وإن كانت الماهية إنما تكتسب ذلك الاستعداد عند الارتسام فى العقل ، فحينئذ لايحصل استعداد المقارنة إلا عند حصول المقارنة ، فيلزم أن لايحصل الاستعداد ، مع أن ذلك الشىء قد حدث . أو يكون حصول الاستعداد متأخرا عن حدوث الشىء . وكل ذلك محـــال .

القسم الثالث
في
البحث عما يتعلق بالقوة المتحركة النفسانية

إشارة : أما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال إلى المشابهة ، فيصير بدلا لما يتحلل أو يكون مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب مقصود في أجزاء المغتذي في الأقطار التي يتم بها الخلق ، أو ليختزل من ذلك ما يحصل مادة لشخص آخر . وهذه ثلاثة أفعال لثلاثة قوى . أولها : الغاذية وتجذبها للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمها الهاضمة المهرية والدافعة للثقل . والثانية القوة المنمية إلى كمال النشر والإنماء غير الأسنان . والثالثة : المولدة للمثل وهي إنما تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولا ثم تبقى المولدة مدة فتقف أيضا وتبقى الغاذية عمالة إلى أن تعجز فيحل الأجل .

إشارة : وأما الحركات الاختيارية فمبدأها القريب القوى المنبثة في العضل وتلك القوى إنما تؤثر في التحريك عند حصول الإجماع والعزم والإرادة . وذلك الإجماع والعزم إنما يحصل عند انبعاث القوة الغضبية للدفع أو الشهوانية للجذب . وهما إنما تنبعثان عن خيال أو وهم أو عقل بأن ذلك الفعل نافع أو ضار .

اشارة : الجسم الذي في طبعه ميل مستدير ، فان حركته ليست طبيعية وإلا لكان بحركته يميل بالطبع عما إليه يميل بالطبع ، وذلك محال . لأن المسلوب بالطبع لا يكون مهروباً بالطبع ولا قسرية . فوجب أن تكون ارادية ، ولا يمتنع في المطلوب بالإرادة أن يصير مهروبا منه بالإرادة وذلك عند تصور عرض مايوجب اختلاف الماهيات .

إشارة : ليس عرض الجسم الأول من الحركة نفس الحركة ، لأنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية ، بل لابد من عرض آخر . ويجب أن يكون حصول ذلك العرض له أولى من لاحصوله له . لكن لم يبق فيه شيء من الكمالات اللائقة بالقوة إلا الوضع . وليس ذلك وضعاً معيناً . وإلا لكان إذا وصل إليه وقف ، بل وضع كلي . فإذن عرضه كلي والعرض الكلي يستدعي العلم الكلي . وذلك للنفس المجردة . فنفس السماء مجردة غير جسمانية .

تنبيه : الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع الجزئيات بالسوية . فلو وقع نسبتها إلى بعض الجزئيات لكان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح . وهو محال . فالحركة السماوية لما كانت جزئية فلا بد فيها من إرادة جزئية منبعثة من تصورات جزئية تابعة لتلك الإرادة الكلية ، المنبعثة من تلك التصورات الكلية .

واعلم : أن هذا على قولنا سهل ، فإنا لما جوزنا كون النفس مدركة للجزئيات . قلنا : النفس الفلكية المجردة لها تصورات كلية مستتبعة لإرادة كلية . ولها أيضاً تصورات جزئية مستتبعة لإرادة جزئية . بل هذا يشكل على «الشيخ» فإن صاحب التصور الكلي والإرادة الكلية شيء ، وصاحب التصور الجزئي والإرادة الجزئية شيء آخر ، ولاشعور لكل واحد منهما عما عند الآخر ، فكيف تصير تلك الإرادة الكلية مستتبعة لتلك الإرادة الجزئية ؟ وأما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في حركته ، فموعد بيانه بعد : ما نحن فيه .

إشارة : لا يمكن أن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء ، يكون

ذلك الشيء المطالب أولى وأحسن من أن لايكون ، إما بالحقيقة وإما بالظن وإما بالتخيل العبثي . فإن فيه ضرباً خفياً من اللذة . وأما الساهي والنائم ، فإنما يفعل لأنه يتخيل لذة ما أو تبديل حالة مملوءة أو إزالة وصب أو يكون ذلك الفعل كالضروري ، وهو التنفس ، أو يصير كالضروري وهو ما إذا رأى في منامه شيئا مخيفا جــداً أو حبيبا جــداً ، فربما انزعج للهرب أو للطلب .

واعـــلم : أن التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء . إنه هو ذي يتخيل شيئا عنده ، وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء . ولا يجب إنكار وجود التخيل لأجل فقد أحد هذه الأشياء . وبالله التوفيق .

النمط الرابع
في
الوجود وعلله

تنبيـــه : من الناس من ظن أن ما لايكون محسوسا مشارا إليــه لم يكن معقولا . وهذا خطأ . لأن القدر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص المختلفة لايكون محسوسا ولا مشارا إليه ، مع أنه معقول . وأيضـــا : فأكثر الأحوال النفسانية كالعشق والخجل وغـــيرها من علائق الأمور المحسوسة ، غير محسوس . بل الحس غير محسوس ، والوهم غير متوهم .

تنبيـــه : كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق ، فهو متفق واحد غير مشار إليه . فكيف ما يقال به كل حق وجوده ؟

تنبيه : كل ممكن فإن وجوده غير ماهيته . ويدل عليه وجوه .

أحدها : إن الممكن إذا أخذته بشرط أنه موجود لم يقبل العدم ، فلم يصدق عليه الإمكان الخاص بهذا الاعتبار ، وإذا أخذته بشرط أنه معدوم لم يقبل الوجود فلم يصدق عليه الإمكان الخاص أيضاً بهذا الاعتبار ، وإذا أخذته من حيث إنه هو مع حذف قيد الوجود والعدم ، صدق عليه الإمكان الخاص ، فهويته التي يصدق عليها الإمكان الخاص مباينة لوجوده وعدمه المنافيين للإمكان الخاص .

وثانيها : إنا نعقل ماهيته حال ذهولنا عن وجودها . فتلك الماهية قد حضرت في الذهن منفكة عن الوجود الخارجي وحضرت في الخارج منفكة عن الوجود الذهني ، فهي مغايرة لهذين الوجودين .

وثالثها : إن المؤثر المباين لا تأثير له في جعل الماهية ماهية ، وله تأثير في جعل الماهية موجودة . فالوجود غير الماهية .

ورابعها : إنه لو كان كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً لما بقي الفرق بين قولنا : السواد سواد ، وبين قولنا : السواد موجود . ويلزم أن لا يبقى الفرق بين التصور وبين التصديق .

وخامسها : إن مفهوم الوجود واحد ، وإلا لكان المقابل للنفي المحض لا أمراً واحداً بل أموراً كثيرة وحينئذ يبطل الحصر العقلي . وإذا ثبت ذلك فنقول : هذه الماهيات متشاركة في وجوداتها ومتباينة في ماهياتها . وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجوداتها مغايرة لماهياتها .

تنبيه : الماهية المركبة إما أن يكون جزؤها شيئاً به تكون تلك

الماهية بالقوة . وذلك الجزء هو المادة ، أو يكون بالفعل . وذلك هو الصورة .
وهذان الجزآن يسميان بالعلة المادية والعلة الصورية . وأما سبب الوجود
فإنه هو العلة الفاعلية . وأما ما لأجله الشيء فهو العلة الغائية .

ونعم ماقال «الشيخ» إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية العلة الفاعلة . وذلك
لأن الحيوان يمكنه أن يتحرك يمنة وأن يتحرك يسرة ، فقبل رجحان أحدهما
على الآخر يكون فاعلا بالقوة . فإذا تصور نفعاً في إحدى الحركتين يصير
ذلك التصور علة مؤثرة في صيرورة القوة علة بالفعل لإحدى الحركتين دون
الأخرى . وإذا كانت العلة الغائية علة فاعلية بقيد مخصوص ، لم يجز جعل
العلة الغائية قسيمة للعلة الفاعلية ، لأن قسم الشيء لايكون قسيما له .

واعلم أن لهذه الأقسام أحكاماً :

(أ) العلة الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية لابد وأن يكون
علة لتعين تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها فيكون أيضاً علة للجمع بينها .

(ب) المشهور : أن العلة المباينة لاتكون علة للماهية ، لأنه لو كان كون
السواد سواداً بغيره ، لكنا إذا فرضنا عدم ذلك الغير ، وجب أن لا يبقى
ذلك السواد سواداً . هذا خلف .

قالوا : تلك العلة الموجدة للشيء علة لوجودها فقط . فقيل لهم : الذى
ذكرتموه فى الماهية قائم فى الوجود لأنه لو كان كون الوجود وجودا لغيره
لكنا إذا فرضنا عدم ذلك الغير ، لزم أن لا يبقى الوجود وجودا ، وإن قلتم :
العلة الموجدة لا علة للماهية ولا للوجود بل لاتصاف الماهية بالوجود ، أعدنا
ذلك الإشكال فى نفس ذلك الاتصاف ، بل المختار عندنا : أن العلة الموجدة

علة لماهية المعلول ولوجوده ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه . وما ننزله إلا بقدر معلوم »(١)

(ج) العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية. معلولة لها في وجودها. وهو المراد من قولهم : أول الفكر آخر العمل.

تنبيـــه : كل ماهية موجودة فهي من حيث هي هي ، إن لم تقبل العدم فهو الواجب لذاته أو قبله فهو الممكن لذاته ، وكل ما يقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لهما على السوية . إذ لو كان أحد الجانبين أرجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان ، إن كان مانعاً من النقيض كان واجباً لا ممكناً ، وإن لم يمنع من النقيض فمع ذلك القدر من الرجحان ، يصح عليه الوجود تارة والعدم أخرى ، وكل ما كان كذلك لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض مع ذلك القدر من الرجحان ، تارة واقعاً وأخرى لا واقعاً ، فاختصاص أحد الوقتين بالرجحان والوقت الآخر باللا رجحان ، إن لم يتوقف على انضمام قيد إليه ، وقع الممكن لا عن مرجح . هذا خلف . وإن توقف على انضمام قيد إليه ، لم يكن الرجحان الذي حصل أولا كافياً في الرجحان ، فلم يكن الرجحان رجحاناً . هذا خلف ، ثم إنا ننقل الكلام إلى كيفية الحال بعد حصول تلك الضميمة ، فإن بقي ممكناً افتقر إلى ضميمة أخرى ، ولزم التسلسل ، وإن بقي غير ممكن صار واجباً ، فثبت : أن الشيء إما أن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، وإما أن يكون متعيناً تعيناً مانعاً من النقيض ، فثبت : أن كل ممكن فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السوية . وكل ما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح ، والعلم به بديهي .

فإن قيل : إسناد الممكن إلى المؤثر محال لوجوه :

---

(١) الحجـــر ٢٢

أحدها : لو أحوج الإمكان إلى المؤثر لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لأن الإمكان من لوازم ماهية الممكن ، ولازم الشيء حاصل حال بقائه ، فيلزم من حصول الإمكان حال البقاء حصول الافتقار حال البقاء ، لكن ذلك محال ، لأن أثره إما أن يكون شيئاً يصدق عليه أنه كان قبل فيكون ذلك تحصيلا للحاصل ،أو يصدق عليه ، أنه ما كان قبل ، فحينئذ لا يكون له أثر في الباقي الذي يصدق عليه أنه كان . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف .

وثانيها : تأثير المؤثر المباين . إن كان الماهية ، فالماهية بتقدير عدم ذلك المؤثر المباين ليست بماهية ، وكذا القول إن كان تأثيره في الوجود أو في موصوفية الماهية بالوجود أولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود فاذن ليس لذلك المباين تأثير لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود ، فإذن لا تأثير له أصلا .

وثالثها : لو أثر شيء في شيء لكان تأثيره فيه إما أن يكون عدمياً وهو محال ، لأنه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية ، ونقيض العدم وجود ، فهو إذن أمر ثبوتي ، ثم إما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، وهو محال ، لأنا قد نعقل ذاتيهما مع الذهول عن تلك المؤثرية ، والمعقول مغاير لما ليس بمعقول . ولأن المؤثرية نسبة بينهما فتكون مغايرة لها ، وإما أن تكون زائدة عليهما . فإما أن يكون جوهراً مبايناً عنهما وهو محال ، لأن مؤثرية هذا في ذلك صفة هذا . وما كان صفة هذا لم يكن مباينا عنه ، ولأن الكلام عائد في كيفية تأثير ذلك الجوهر في ذلك الأثر . وإما أن يكون صفة قائمة بذات ذلك المؤثر ، لكن كل ما كان صفة قائمة بالشيء كانت

مفتقرة إلى الشيء والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فتكون مؤثرية ذلك المؤثر فى تلك المؤثرية زائدة عليه ، ولزم التسلسل .

ولا يقال: المؤثرية صفة اعتبارية لا ثبوت لها فى الخارج . لأنا نقول : حكم الذهن عليه بالمؤثرية إن كان صادقاً مطابقاً فهو فى نفسه مؤثر ، فيعود التقسيم الأول ، وإن لم يكن مطابقاً كان ذلك كذباً ، وذلك اعتراف بأنه ليس فى الوجود مؤثر ولا أثر .

ورابعها : إنه لو افتقر رجحان الوجود إلى المؤثر ، لافتقر رجحان العدم إلى المؤثر ، ولكن ذلك محال ، لأن العدم نفى محض ، فيمتنع جعله أثراً لمؤثر .

الجواب عن الأول : إنكم إذا أردتم بقولكم إن تحصيل الحاصل محال ، أن إحداثه حال بقائه محال ، فقد صدقتم ، وإن أردتم به أن إسناد بقائه إلى بقاء مؤثر ، محال ، فلم قلتم ذلك ؟

وعن الثانى: إن ما ذكرتموه يقتضى أن لا يتغير شىء أصلا ، لأنه يقال: ذلك الذى تغير . إما أن يكون هو الماهية أو الوجود أو الموصوفية . فان كان هو الماهية فقد صارت الماهية لا ماهية ، وكذا القول فى الوجود والموصوفية .

وعن الثالث : هب أن الإضافات قد تسلسلت ، فأى محال لزم منه ؟

وعن الرابع : إن علة العدم عدم العلة .

اشارة : لا شك فى وجود موجودات . فاما أن تكون بأسرها ممكنة

أو واجبة أو بعضها واجبة وبعضها ممكنة. والقسم الأول باطل، لأن مجموع الممكنات مفتقر الى كل واحد منه، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان فمجموع الممكنات وكل واحد واحد منها ممكن. وكل ممكن فله مؤثر غيره، فلمجموع الممكنات ولكل واحد منها مؤثر مغاير، والذى يغاير مجموع الممكنات ولكل واحد منها لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً. فثبت: أنه لا يمكن كون كل الموجودات ممكناً بل لابد فيها من واجب. أما القسم الثانى وهو أن يكون كلها واجباً فذلك أيضاً محال، لأنه إن حصل شيئان واجبا الوجود، فلابد وأن يشتركا فى الوجوب ويتباينا بالتعين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب الذى به يشارك الآخر، والتعين الذى به يباين الآخر، فكل واحد منهما مركب وكل مركب فانه يفتقر الى جزئه وجزؤه غيره. فكل مركب فانه مفتقر الى غيره، وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فاذن لا شيء من الواجب بذاته بمركب. فاذن ليس فى الوجود، الا واجب واحد.

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون الوجوب وصفا سلبياً فيكون الاشتراك حاصلا فى السلب ويكون الامتياز بتمام الماهية. وذلك لا يقتضى التركب؟

والذى يدل على كون الوجوب سلبياً وجوه:

الأول: إن ثبوت الامتناع للممتنع واجب، لكن الامتناع عدمى. إذ لو كان ثبوتياً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً، واذا كان الامتناع

عدميا وقد وصفنا ثبوته للممتنع بأنه واجب ، فلو كان الوجوب ثبوتياً لزم وصف العدم بالوجود . وهو محال .

الثانى : إن الوجوب لو كان موجوداً لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود وممتازاً عنها بالماهية ، وكان وجوده زائداً على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان ممكنا قدح ذلك فى تحقق الوجوب ، وإن كان واجبا كان وجوب الوجوب زائدا عليه ولزم التسلسل .

الثالث: إن الوجوب لو كان أمرا موجودا لكان إما إن يكون نفس الذات وهو محال . لأنه يلزم أن يكون قولنا الذات واجبة جارياً مجرى قولنا الذات ذات وقولنا : الوجوب وجوب ولأن الوجوب معلوم وتلك الذات مجهولة فالوجوب ليس نفس الذات وإما أن يكون جزأ لتلك الماهية وهو محال ، وإلا لكانت مركبة فتكون ممكنة لا واجبة ، أو صفة خارجية. لكن كل صفة خارجية فهى مفتقرة إلى الموصوف والمفتقر ممكن ، فيكون الوجوب ممكنا لذاته واجبا لغيره ، فقبل ذلك الوجوب وجوب آخر فيجتمع فى الذات الواحدة وجوبان ثم الكلام فى الثانى كما فى الأول ، فيكون هناك وجوبات غير متناهية . وهو محال .

الرابع : إنا ذكرنا فى طبقات المتلازمات أن قولنا ممتنع أن يوجد، يلزمه واجب أن لا يوجد . فمفهوم الوجوب قد يصدق على المعدوم فوجب أن لا يكون الوجوب أمرا ثبوتيا . سلمنا : أن الوجوب أمر ثبوتى لكن لم لا يجوز أن يكون خارجا عن الماهية ، إما لازما لها أو ملزوما لها ، وحينئذ لا يلزم التركيب ؟ سلمنا : أن الوجوب أمر ثبوتى ليس بخارج عن الماهية ، لكن

لم قلتم : إن التعين أمر ثبوتي؟ ولم لا يجوز أن يكون معناه هو أنه ليس غيره؟

والذي يدل على امتناع كونه أمرا ثبوتيا وجوه :

الأول : لو كان التعين أمراً ثبوتياً لكانت التعينات متساوية في ماهية كونها تعينا ولكان كل واحد منها مباينا للآخر بخصوصية ، فيلزم أن يكون تعين زائدا عليه ولزم التسلسل .

الثاني : لو كان التعين زائدا عليه لكان اختصاصه بذلك الزائد موقوفا على تميزه وتعينه ، فلو كان تعينه وتميزه لذلك الزائد لزم التسلسل .

الثالث : لو كان التعين زائدا عليه لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر ، فيكون ذلك التعين الواحد لا يكون واحدا بل واحدين ، ثم لكل واحد من ذينك الواحدين تعين ، فيصير أن أربعة وهلم جرا ويلزم أن لا يكون التعين الواحد تعينا واحدا بل تعينات غير متناهية .

الجواب : الوجوب له معنيان . أحدهما عدم الحاجة إلى الغير ، وهذا عدم . والثاني : كون الحقيقة لما هي مقتضية للوجود .

وندعي أن هذا المفهوم أمر وجودي ويدل عليه وجوه :

الأول : إن الوجوب تأكد الوجود وقوته . فلو كان الوجوب عدمياً لكان تأكدا للشيء بنقيضه . وهو محال .

الثاني : إن الوجوب يناقضه اللاوجوب الذي هو محمول على الممتنع الذي يجب أن يكون معدوما وعلى الممكن الخاص الذي قد يكون معدوما والمحمول على المعدوم معدوم ، فاللاوجوب معدوم فالوجوب ثبوت ضرورة كون أحد النقيضين موجودا .

الثالث : إن اقتضاء الوجود نقيض اللااقتضاء . ولاشك أن اللااقتضاء عدم فيكون ذلك الاقتضاء وجوداً .

وقوله(١) : « ثبوت الامتناع للممتنع واجب » . قلنا : معنى كونه ممتنعاً أنه لايتصور وجوده ، فلما عبرتم عنه بالوجوب أوهم الإشكال .

قوله : « يلزم التسلسل فى الوجوبات » . قلنا : أى استبعاد فى التسلسل للأمور الإضافية ؟

قوله : « لم لايجوز أن يكون الوجوب خارجاً عن الماهية ، إما لازماً أو ملزوماً » . قلنا : لايجوز أن يكون لازماً . لأن اللازم مفتقر وممكن وواجب بالغير ، فيلزم أن يكون قبل الوجوب وجوب ، وأما إن كان الوجوب مستلزماً لذلك التعين ، وكل واجب فهو ذلك المتعين ، فواجب الوجود واحد . وهو المطلوب .

قوله : « لم لايجوز أن يكون التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر» ؟ قلنا : لوجهين :

الأول : إن كل موجود فهو من حيث هو إنه موجود ، والهوية جزء من مفهوم هو ، وجزء الثابت ثابت .

الثانى : إن هذه الهوية إذا كانت عبارة عن عدم تلك الهوية فان كانت تلك الهوية عدمية كانت هذه الهوية عدم العدم ، فتكون ثبوتية وان كانت تلك الهوية ثبوتية وهذه الهوية تشارك تلك فى كونها هوية ، فوجب أن تكون هذه أيضاً ثبوتية .

---

(١) يقصد الشيخ ابن سينا .

قوله : « يلزم أن يكون لكل تعين تعين آخر إلى مالا نهاية » قلنا : لم لا يجوز أن يقال : ماهية التعين إذا انضافت مثلا إلى ماهية السواد ، فتعين كل واحد منهما هو الآخر ؟ وبهذا الطريق ينقطع التسلسل .

وهذا هو الجواب عن الدور ، وعن الوجه الثالث الذي ذكروه . فثبت بما ذكرنا : أنه لابد من وجود واجب واحد ، وأن ماعداه ممكن مفتقر إلى الواجب . وهذه القاعدة هي القطب . وبالله العون والتوفيق .



الهوامش



إشارة : إن واجب الوجود لكونه واجب الوجود يلزمه أشياء :

(أ) ليس بعرض ، لأن كل عرض محتاج إلى المحل ، ولا شيء من الواجب لذاته محتاج .

(ب) ليس بمادة ولا صورة ، لأن كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ، ولا شيء من الواجب بمفتقر .

(ج) لا يقبل التغير ، لأنه من حيث هو هو ، إن كان كافياً في ثبوت شيء أو عدمه ، وجب أن يدوم ذلك الثبوت أو العدم بدوام ذاته ، فإن لم يكفه فلا بد من الغير ، فإذن ذاته لا تنفك عن وجود ذلك الغير وعدمه المفتقرين إلى وجود ثالث وعدمه ، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير ، فيكون ممكنا لذاته ، وكل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته ، والواجب لذاته ليس بممكن لذاته فإذن كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس بممكن لذاته . فإن كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ، فهو ليس بواجب الوجود لذاته .

(د) أزلي أبدي لأنه من حيث هو هو موجود ، فيكون موجوداً أبداً ولأنه لو قبل العدم لتوقف وجوده على عدم سبب العدم ، فيكون متوقفاً على الغير .

(هـ) إنه في ذاته فرد ، إذ لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى جزئه ، وجزؤه غيره . فيكون مفتقراً إلى الغير فيكون ممكناً .

فإن قيل إنه موجود لا في موضوع فيكون جوهرا فيكون تحت جنس فيكون مركباً .

قلنا : الجوهرية ليست من المقومات ، لأنها عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع . والعدم لايكون مقوما .

ثم يتفرع على هذا الأصل أشياء :

(أ) واجب الوجوب واحد، إذلو كان أكثر من واحد لكانا مشتركين فى الوجوب ومتباينين فى التعين وكل واحد منهما مركب لافرد .

(ب) ليس بمتحيز لأن كل متحيز منقسم بحسب الكمية على ماثبت فى نفى الجزء ، وينقسم بحسب الماهية إلى المادة والصورة ، ولاشىء من المنقسم بفرد ، ولأنه لو كان جسما لساوى سائر الأجسام فى الجسمية ، فإن لم ينفصل عنها بفصل ذاتى كان حكمه حكمها ، ولئن انفصل عنها بفصل ذاتى كان مركبا .

واعلم : أن كونه غير متحيز يستلزم أمرين :

أحدهما : أن لايكون فى جهة .

والآخر : أن يكون مجردا فيكون عاقلا ومعقولا .

(ج) لايمكن تعريفه ، لأن تعريف الشىء بنفسه محال ، لامتناع كون العلم به متقدما على العلم به . ولا بجزئه ، لأن الفرد لا جزء له ، فلا يمكن تعريفه بجزء ولا بالخارج عنه لأن الوصف الخارجى لايمتنع من حيث هو إنه يكون مشتركا فيه من الماهيات المختلفة ، فهو من حيث هو لا يفيد تعريف الماهية المعينة إلا إذا عرف بالبديهة أو بالبرهان اختصاص الماهية به . لكن العلم بهذا الاختصاص موقوف على معرفة الماهية فلو استفيد معرفة الماهية من ذلك الاختصاص لزم الدور .

ثم نقول : المعلوم لنا منه الآن ليس إلا أنه ليس كذا ولا كذا ، وأنه

الذى يكون مبدأ لكذا وكذا والسلوب والإضافات مغايرة للماهية المحكوم عليها بتلك السلوب والإضافات ، فحقيقته الآن غير معلومة لنا . وهل يمكن أن يحدث للنفس قوّة إدراكية نسبتها إلى تلك الحقيقة المخصوصة نسبة الباصرة إلى الضوء والسامعة إلى الصوت ؟ هذا يجوز فإن حصل فهو رؤية الله تعالى .

(د) ليست ماهيته المعينة نفس الوجود من حيث إنه هو إن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية ، وكل وجود كذلك . وإن اقتضى اللا عروض وكل موجود كذلك ، فالممكن إما أن لا يكون موجودا . وإن كان موجودا فوجوديته نفس ماهيته . هذا خلف . وإن لم يقتض واحدا من هذين الضدين لم يتصف بأحدها إلا لمغاير ، فواجب الوجود لا يصير هو هو إلا لغيره . هذا خلف . ولأن ماهيته غير معلومه حال ماوجوده معلوم ، فوجب التغاير ، ولأن كونه مصدراً لغيره إن كان لأنه وجود فكل وجود كذلك أوله قيد سلبي فيكون السلب مبدأ لمبدئية واجب الوجود . والذى يقال من أنه يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود غير لازم ، لأن الماهية ا لممكنة قابلة لوجودها والقابل متقدم على المقبول . فهذا التقدم ليس بالوجود ، فكذا فيما نحن فيه .

(ه) لو حل فى ذاته صفات لكانت تلك الصفات إما واجبه لذاتها فيكون واجب الوجود أكثر من واحد ، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فتكون ذاته فاعلة لها وقابلة لها . وذلك ممتنع . لأن الفرد لا يكون قابلا وفاعلا معاً .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ونقضوه عليهم بالصورة المعقولة المرتسمة فى ذاته والإضافة العارضة فى ذاته كالمبدئية .

إشارة إلى الصفات الثبوتية : وفيها أبحاث :

ف (أ) المشهور أن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك معا . والأقدمون منعوه ، لأن كل مالا بد منه فى المؤثرية ، إن حصلت وجب ترتب الأثر عليه وإلا بقى ممكناً فافتقر فى المؤثرية إلى قيد زائد . وكل مالا بد منه فى المؤثرية . لم يكن كل ما لا بد منه فى المؤثرية . وإن لم يحصل كل تلك الأمور امتنع حصول الأثر ، وإلا فالقيد المتخلف غير معتبر فى المؤثرية ، فلم يكن الاختلاف واقعا فى شىء لا بد منه فى المؤثرية ، ولأن القادر حال مؤثريته فى الأثر يمتنع أن لا يؤثر ، فإمكان اللامؤثرية غير معتبر فى القادرية .

(ب) المشهور إن يؤثر بالقصد ، فقبل وجود المقصود إن لم يكن أولى له من عدمه فهو غير مقصود ، وإن كان أولى فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره . والذى يقال : إنه إنما قصده ، لأنه أولى لغيره ضعيف لأن تحصيل الأولى لغيره إما أن لا يكون أولى له أو يكون . ويعود الكلام .

(ج) قيل : إنه لا يعقل ذاته لأن التعقل إن فسر بالإضافة فحينئذ يلزم إضافة الشىء إلى نفسه باعتبار واحد . لا يقال : إنه من حيث إنه عالم مضاف إليه ، ومن حيث إنه معلوم مضاف إليه ، لأن على هذا التقدير يتوقف إمكان عروض التعقل على هذا التغاير المتوقف على صيرورته عالماً ومعلوماً المتوقفين على حصول العلم فيلزم الدور ، وإن فسر بالصورة المساوية للمعلوم، لزم اجتماع المثلين . فنقض ذلك بعلم كل واحد بنفسه .

ومنهم من قال: إنه لا يعقل الكليات لأنا سواء فسرنا التعقل بالإضافة أو بالصورة ، فان تعقل الكليات لابد وأن يكون أمراً زائدا على ذات العاقل ، وحينئذ يلزم كون الفرد قابلا وفاعلا معاً . وهو مخالف ، لأن هذه التعقلات إن كانت كمالات كانت الذات بدونها غير كاملة . فالواجب ناقص لذاته كامل لغيره ، وإن لم تكن كمالات وجب تنزيه الواجب عنها .

فأجيب عن الأول : بأنا لانسلم أن الواحد لايكون قابلا وفاعلا معاً وعن الثانى : بأنا لا نقول : إن تلك التعقلات استلزمت كماله ، بل نقول : كماله استلزم تلك التعقلات، كالا نقول مبدئيته للممكنات استلزمت كماله، بل نقول : كماله استلزم تلك المبدئية .

ومنهم من قال : يعقل الكليات ولا يعقل الجزئيات، لأن تعقل الجزئيات يتغير بتغيرها . وقد بينا أن التغير فى صفات واجب الوجود محال .

ومنهم من قال : لا يمكن أن يعقل جميع المعقولات وإلا لكان إذا عقل شيئاً ، عقل أنه يعقل ذلك الشيء ، وأنه يعقل أنه يعقل ذلك الشيء . وهلم جرا إلى مالا نهاية له ، فيكون له تعقلات غير متناهية ، وله أيضاً بحسب كل واحد منها تعقلات مرتبة غير متناهية لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية . ولا يدفع هذا بأن العلم بالعلم بالشيء نفس العلم به ، لأن العلم مغاير للمعلوم ، فتعقل المعلوم يكون مغايراً لتعقل العلم .

وأجيب عنه : بأن التسلسل الذى بطل بالبرهان هو الذى لايكون له أول . وأما الذى لايكون له آخر فلم يبطل .

تنبيه : المرجوع إليه فى إثبات واجب الوجود إما الإمكان أو الحدوث أو هما فى الذات أو فى الصفات فهى ستة . وأقواها الإمكان .

ثم من الناس من يثبت إمكان المحسوسات ثم يتوسل به إلى إثبات واجب الوجود . فأما نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو ، فوجدناه مقراً بإثبات واجب الوجود ، فكانت هذه الدلالة أصدق ، وعن الشبهات أبعد .

النمط الخامس

في

الصنع والابداع

وهم قد سبق إلى الأوهام : أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الحدوث فقط ، حتى لو فرضناه ممكناً ليس بحدث لم يكن به افتقار إلى المؤثر .

وهذا باطل لوجوه .

أحدهما : إن الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم . وهى كيفية لذلك الوجود ، فتكون متأخرة عن الوجود ، المتأخر عن تأثير المؤثر ، المتأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر ، المتأخر عن علة تلك الحاجة . فالحدوث لا يعقل أن يكون علة للحاجة ولا شرطاً لها ولا شطراً .

وثانيها : إن العدم السابق عدم والعدم مناف لوجود الأثر ولتأثير المؤثر فى الأثر ، والمنافى لا يكون شرطاً

وثالثها : إن العدم السابق فائت عند حصول التأثير ، والأثر الفائت لا يكون شرطاً للحاضر .

ورابعها : إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر وهو من لوازم الماهية فهو حاصل حال البقاء ، فالحوج إلى المؤثر حاصل حال بقاء الأثر ، فالحاجة حاصلة حال البقاء . فالحدث غير معتبر .

وخامسا : إن عدم المعلول لعدم العلة ، ولا أول لعدم المعلول . فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث .

سادسها : إن مسبوقية هذا الوجود بالعدم أمر واجب ، والواجب لايفتقر إلى المؤثر . أما حصول هذا الوجود لهذه الماهية أمر ممكن فيكون المفتقر إلى المؤثر هو أن يكون مسبوقاً.

سابعها : إنه لو وجب فى الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم ، لوجب فى كون المؤثر مؤثراً فى الأثر أن يكون مسبوقا بالعدم، لأن المؤثرية لاتحصل إلا عند حصول الأثر ، لكن لايجب فى كل مؤثرية أن تكون حادثة ، وإلا لافتقر إلى مؤثرية أخرى ، ولزم التسلسل، فالمؤثريات لابد وأن تنتهى بالآخرة إلى مؤثرية دائمة ، فيكون ذلك الأثر دائما : وذلك يبطل القول بأن تأثير الشىء فى الشىء مشروط بالحدوث .

ثامنها : إنا إذا فرضنا حادثا حدث ويكون حدوثه واجباً لذاته ، قضى العقل عليه مع هذا الفرض بالاستغناء عن المؤثر ، ولو فرضناه بحيث يستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه قضى العقل بافتقاره إلى المرجح من غير أن يعتبر حدوثه أو دوامه ، فعلمنا أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث.

تاسعها : إن علة الحاجة إن كانت هى الحدوث، لاستغنت المتحركية عن الحركة والعالمية عن العلم حال دوامها . والمتكلمون لايقولون به ، ولا يستغنى العلم عن الحياة حال دوامه . واحتجوا: أن المؤثر إنما يحتاج إليه لينتقل الشىء من العدم إلى الوجود ، وهذا لايتحقق إلا حال الحدوث . وجوابه : إن الحاجة إلى المؤثر لأجل أن يترجح أحد الطرفين على الآخر ، فمتى كان الطرفان بالنسبة إلى الماهية على السوية ، حصل الافتقار .

إشارة : كل حادث فإن عدمه قبل وجوده ، وليس كونه قبله هو نفس

العدم فإن العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد . فتلك القبلية صفة وجودية ، فلابد من شىء تكون تلك الصفة عارضة له ، والذى تكون القبلية عارضة له هو الزمان ، فقبل كل حادث زمان لا إلى بداية .

تنبيه : إذا قلنا : كان الله موجوداً ولا عالم ، فمفهوم كان ليس مجرد وجود الله وعدم العالم ، لأنهما حاصلان فى قولنا سيكون الله ولا عالم ، بل مفهوم كان ليس مفهوم سيكون ، بل مفهومه : وجود الله وعدم العالم فى زمان انقضى ، فإذا كان المفهوم من قولنا : كان الله ولا عالم غير ذى بداية ، وجب كون الزمان كذلك .

تنبيه : الخالق كان قادراً قبل خلق الزمان أن يخلق حركات تنتهى إلى ذلك الأول بعشر دورات ، وأن يخلقها بحيث تنتهى إلى ذلك الأول بعشرين دورة ، وإلا فقد انتقل الخالق من العجز إلى القدرة ، والمخلوق من الامتناع إلى الإمكان ، والمفروضان لا يمكن أن يبتدئا معاً ، وإلا فالزائد كالناقص فإذن قبل خلق الزمان إمكان يتسع لعشر دورات ولا يتسع لعشرين ، وإمكان آخر أزيد منه يتسع لعشرين دورة ولا يمتلىء بالعشرة . واحد الإمكانين يميز من الآخر لإمكان جزء من الآخر ، والعدم المحض ليس كذلك فأذن قبل ما يفرض أولا للزمان زمان لا إلى البداية .

إشارة : كل محدث فإنه قبل حدوثه ممكن ، والا فقد انتقل من الامتناع الى الوقوع . والإمكان مناقض للامكان الذى يصدق على الممتنع . والصادق على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالإمكان ثبوتى . وليس هو عبارة عن تمكن القادر من التأثير لأن ثبوت تلك المكنة مشروط بكون الشىء فى نفسه ممكناً ، وشرط الشىء مغاير له . فالإمكان صفة ثبوتية عائدة الى ذات

الممكن حاصلة قبل حصول الوجود فلا بد لها من محل، ثم ذلك المحل ان كان محدثاً افتقر الى مادة أخرى. والا فالمادة أزلية والمادة لاتنفك عن الجسمية. فالجسم أزلى. فقيل عليه: العقل قضى بإمكان الوجود لا بوجود الإمكان.

ويدل عليه وجوه:

أحدها: ان امكان الشيء حال عدمه ان كان أمراً وجودياً، فان قام به كان الموجود قائماً بالمعدوم، وان قام بغيره كانت صفة الشيء قائمة بغيرها.

وثانيها: ان الامكان لو كان موجوداً لكان اما واجبا لذاته، وهو محال، لأن الامكان صفة للممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان، وإن كانت ممكنة كان الكلام فى امكانهم كالكلام فى الأولى، ولزم التسلسل.

وثالثها: ان واجب الوجود واحد، والمادة ممكنة. فإن قام امكانها بمادة أخرى لزم التسلسل، وان قام بها لزم الدور، لأن وجود المحل سابق على وجود الحال، فيكون وجود المادة سابقا على امكانها. لكن امكان الشيء سابق على وجوده فيقع الدور.

اشارة: كل مالابد منه فى كون واجب الوجود مؤثراً. اما أن يكون حاصلا فى الأزل أو لا يكون، فان كان الأول وجب ترتب الأثر عليه دائما، والا فيتميز الترتب عن اللاترتب ان توقف على انضمام قيد اليه، لم يكن الحاصل أولا كل ما لا بد منه فى المؤثرية. ثم انا ننقل الكلام اليه مع تلك الضميمة، وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح. وان

كان الثانى نقلنا الكلام الى حدوث ذلك القيد المتعبر فى المؤثرية ، ولا يتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى أن يكون كل مالا بد منه فى المؤثرية أزليا . وحينئذ يعود المطلوب .

والذى يقال : انه تعالى انما خصص خلق العالم بالوقت المعين ، لأنه أراد خلقه فيه ، أو لأنه علم أنه لا يحصل الا فيه ، أو لأن المصلحة فى خلقه انما حصلت فى ذلك الوقت ، أو لأن خلقه قبل ذلك كان ممتنعا . فالكل ممتنع لأن مقصود السائل انما يحصل اذا قال : ان الوقت الذى أراد خلقه فيه وعلم حصوله فيه ما كان حاصلا فى الأزل أو أحدث مالا بد منه فى احداثه ، وهو حصول تلك المصلحة أو انقضاء الأزلية ، وذلك غير حاصل فى الأزل . وكل هذا اختيار للقسم الثانى من قسمى الدلالة المذكورة ، وهو أن كل ما لابد منه فى تلك المؤثرية ما كان حاصلا فى الأزل ، لكنه قد أبطلناه بأنه لما لم يكن حاصلا ثم حصل ، افتقر حدوثه الى مؤثر آخر ، ويعود التقسيم الأول فيه . وأيضاً : فهذا الكلام انما يتم لو تميز وقت عن وقت وذلك عند عدم الوقت محال .

اشارة : صحة وجود الأثر وصحة تأثير المؤثر فيه ، ان كان لها أول فقد انتقل من الامتناع الذاتى إلى الامكان الذاتى . هـذا خلف . وان لم يكن لها أول فالأثر كان ممكن الفيضان عن المؤثر فى الازل ، فكيف يحكم عليه مع هـذا الامكان بالامتناع . وبعبارة أخرى : امتناع عدم صحة حصول الأثر أو تأثير المؤثر فيه أو هما ، ان كان ذاتيا وجب أن لا يتبدل ، وإن كان بالغير فذلك الغير ان كان ممكن الزوال فحينئذ لا يتحقق الامتناع ، وإن كان ممتنع الزوال ، فاما أن يكون لذاته فيعود الدوام أو لغيره فيقع التسلسل .

إشارة : كون المؤثر مؤثراً فى الأثر ليس هو ذات المؤثر ولا ذات الأثر ، لأنه يصح تعقلهما مع الذهول عنه ، ولأنه نسبة بينهما فيكون مغايراً لهما ، ثم ذلك المغاير يمتنع أن يكون حادثاً وإلا لافتقر إلى تأثير آخر فهو إذن دائم ، ويلزم من دوام النسبة دوام المنتسبين .

أوهام وتنبيهات : احتج القائلون بالحدوث بنوعين من الكلام .

النوع الأول من الكلام : بيان حدوث العالم من وجهين :

الأول : ثبت أن كل موجود سوى الواحد ممكن . وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر ، وهذا الافتقار إما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث أو حال العدم ، والأول محال لأن الباقى لو استند إلى المؤثر كان ذلك تحصيل للحاصل ، وهو محال فإذن الافتقار إنما يتحقق إما حال الحدوث أو حال العدم . وعلى التقديرين فيلزم القطع بأن ماسوى الواحد محدث كائن بعد أن لم يكن .

الثانى : إن أجسام العالم متناهية وكل متناه فإنه مختص بمقدار يجوز فى العقل وجود ماهو أزيد منه وأنقص منه . وكل ما كان كذلك ، فإنه لايختص بقدره المعين إلا بواسطة قصد فاعل مختار ، وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث ، لأن القصد إلى الايجاد لايصح إلا حال الحدوث .

النوع الثانى : بيان أن للحركات بداية :

واحتجوا عليه بوجوه :

الأول : إن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة عبارة

عن الانتقال من أمر إلى أمر ، وماهية الأزلية تنافى المسبوقية . فالجمع بين الحركة والأزل محال .

وثانيها : إن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له ، فتلك العدمات بأسرها مجتمعة فى الأزل ، فلو حصل شىء من الوجودات فى الأزل لزم أن يحصل السابق والمسبوق معاً ، وهو محال .

وثالثها : إن لم يحصل شىء من الحوادث فى الأزل فهو المطلوب ، وإن حصل فذلك الشىء إن لم يكن مسبوقاً بغيره كان أولا للحوادث ، وإن كان مسبوقاً بغيره كان الأزلى مسبوقاً بغيره . وهو محال .

ورابعها : إن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، لكن التالى بديهى البطلان فالمقدم مثله .

وخامسها : لو كان الماضى غير متناه لكان حصول اليوم موقوفاً على انقضاء الغير المتناهى . والموقوف على انقضاء غير المتناهى محال ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم محال . ولما حدث علمنا أن الماضى متناه .

وسادسها : إن الحوادث الماضية إلى زمان الطوفان أقل منها إلى زماننا هذا فلنفرضهما جملتين متناهيتين ، ولنفرض تطبيق الطرف الذى يلينا من أحدهما على الطرف الأخر الذى يلينا من الآخر ، فإما أن تقابل كل مرتبة توجد فى الزائد بمرتبة تساويها فى الناقص ، فيكون الشئ مع غيره ، كهولا مع غيره ، أو لا يتقابل ، فحينئذ ينقطع الترتيب من ذلك الجانب والزائد يزيد عليه من ذلك الجانب بالقدر الحاصل من زمان الطوفان إلى زماننا . والمتناهى إذا انضم إلى المتناهى كان متناهياً ، فيكون الكل متناهياً .

أجاب المدميون عن الأول : بأنكم إن عنيتم بتحصيل الحاصل دوام الأثر بدوام المؤثر ، فلم قلتم : ان ذلك محال .

وعن الثاني : انا لانسلم أن مواد الأفلاك قابلة لمقدار أزيد أو أنقص مما وجد .

وعن الثالث : بأن حقيقة الحركة كما أنها متعلقة بمن حتى تستدعى سابقاً فهى أيضاً متعلقة بالى حتى تستدعى لاحقاً ، ثم كما لايلزم من هـذا الكلام وجود مقطع الحركة ، فكذا لايلزم منه وجود مطلع اليها .

وعن الرابع : ان ذلك الكلام قائم بعينه فى صحة حدوث الحوادث ، فيلزمكم أن تجعلوا للصحة أولا . وذلك محال ، لأنه يلزم الانتقال من الامتناع الذاتى الى الإمكان .

وهو الجواب بعينه عن الخامس .

وأما السادس : ان انقضاء مالا نهاية له انما يكون ممتنعاً لو ابتداء ذلك الانقضاء من مبدأ معين . أما اذا لم يكن كذلك فدعوى امتناعه مصادرة على المطلوب .

وأما السابع : فجوابه : أنكم ان أردتم بهـذا التوقف أن الشرط والمشروط كانا معدومين ، ثم ابتدأ الشرط بالوجود وانقضى منه مالانهاية له ، ثم حصل عقيبه المشروط ، فنسلم أن هذا ممتنع ، لكن هـذا انما يتم لو فرضتم لجميع الحوادث أولا ، لكن هذا نفس المطلوب ، وان أردتم بأن هذا اليوم لم يوجد الا بعد انقضاء مالا نهاية له ، ثم زعمتم أن هذا محال ، فهذا أيضاً مصادرة على المطلوب .

وأما الثامن : فجوابه : إن تضعيف الألف مراراً غير متناهية أزيد

من تضعيف المائة مراراً غير متناهية . وأيضاً : فالزيادة والنقصان من لواحق الموجودات وجملة الحوادث من حيث انها جملة لا وجود لها فى الأعيان ولا فى الأذهان ، فلا يمكن وصفها بهما ، فهذا حاصل تحت الفريقين .

اشارة : مفهوم أنه صدر عنه (ا) مغاير لمفهوم أنه صــدر عنه (ب) فالمفهومان ان كانا داخلين فى ماهية المصدر كانت تلك الماهية مركبة لامفردة ، وان كانا خارجين كانا لاحقين فــكانا معلولين ، فيعود التقسيم الأول المذكور فيهما ، وان كان أحدهما داخلا والآخر خارجاً ، فالماهية مركبة والمعلول واحــد . فعورض ذلك بالقائل الواحد حتى لا يقبل الواحــد أكثر من واحد .

اشارة : كل ممكن فإنه من حيث أنه هو يقتضى أن لا يستحق الوجود من ذاته ويصدق عليه أنه . إنما استحق الوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير ، فلا وجود سابق على الوجود . وهــذا هو الحدوث الذاتى . والله أعلم بالصواب .

النمط السادس

في

الغايات ومبادئها

تنبيه : إن كان واجب الوجود دائماً إنما يفعل لأجل أن فعله أحسن وأصلح ، لكان قد اكتسب بذلك الفعل تلك الأولية ، ولكان لو لم يفعله لم يحصل تلك الأولية ، فكان يلزم أن لايكون غنياً مطلقاً لأنه في اكتساب ذلك الكمال مفتقر إلى الغير وأن لايكون ملكاً مطلقاً لأن الملك المطلق هو الذي يستغني عن غيره ولا يستغني عنه غيره . والمفتقر في الاكتساب الأولوية إلى الغير لا يكون كذلك . وأن لايكون جواداً مطلقاً لأن الجود المطلق هو إفادة ما ينبغي لا لغرض . وهنا إنما فعل ليستعيض من فعله حصول تلك الأولوية ، لكنا قد بينا أنه كما هو واجب الوجود في ذاته فهو واجب الوجود أيضاً في جميع صفاته في غناه وفي ملكه وفي وجوده فإذن يمتنع أن يقال : إنما فعل ذلك الفعل لأن الأحسن والأصلح فعله .

وهم وتنبيه :

واعلم : أن مايقال من أن فعل الخير واجب ، حسن في نفسه لا مدخل له في أن يختاره الغني ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه . وكل هذا ضد الغنى .

إشارة : لما قام هذا البرهان على هذا المطلوب ، وكانت آثار العناية ظاهرة في المخلوقات جمعوا بينهما فقالوا : إن علم الله تعالى بأنه كيف ينبغي

أن يكون حتى يكون على أفضل أحواله بحسب مايليق به علمه لدخول ذلك الشيء فى الوجود والعناية ، هو ذلك العلم وإذ قد ذكرنا غاية الفعل الإلهى ، فلنذكر غاية الحركات السماوية .

تنبيـــه : قد ثبت أن حركات السماء إرادية . فلا بد وأن يكون لها غرض ، لأن العبث لايكون دائماً ولا أكثرياً . ولايجوز أن يكون غرضه مصلحة السافلات ، لأنا بينا أن كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل به ، فلو كان فعل العاليات لأجل السافلات ، لكانت العاليات الكاملة مستكملة بالسافلات الناقصة . وهو محال ، فإذن لها غرض آخر : وذلك الغرض : إما أن يكون ممكن الحصول بالكلية أو ممتنع الحصول بالكلية أو ممكن الحصول جزءاً فجزءا فقط . والأول يقتضى انقضاع الحركة عند حصوله ـ هذا خلف . والثانى يقتضى أن يكون الطلب عبثاً ، وحينئذ يجب أن لايكون دائماً ولا أكثرياً . فبقى الثالث ، وهو أن يكون ممكن الحصول دائماً بحسب أجزائه وممتنع الحصول بحسب كله . وذلك هو الحق .

ويتفرع على هذه القاعدة أمور :

أحدها : أن هذا الطلب إنما يمكن فى مطلوب يكون بالقوة ، ثم إنه لايمكن خروجه إلى الفعل إلا جزءاً فجزءا ، لكن الفلك بالفعل فى جميع الأمور إلا فى أينه وأوضاعه ، وأنه لايمكن استخراجها إلى الفعل دفعة بل جزءا فجزءا فلا جرم كانت حركاته لأجل أن يكون متشبها بالأجزاء الموجودة بالفعل على الإطلاق بقدر مايليق به .

وأقول : الأولى أن يقال : إن نفسه تعقل الأشياء بالقوة فيكون تحريكها

جرم الفلك لأجل أن يتوسل بتلك الحركات إلى استخراج تلك التعقلات من القوة إلى الفعل أو يقال يتحرك لمصلحة السافلات، لا لأن المقصود بالذات هو رعاية تلك المصلحة ، بل المقصود بالذات هو التشبه بالعقول المجردة فى انتظام مصالح السافلات ، وإن لم يحصل التشبه بها فى هذا القصد .

وثانيها : إنه متى كان كذلك كان كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له خروج إلى الفعل لامحالة ، ويكون النوع محفوظاً بتعاقب الأشخاص .

وثالثها : إن الفلك يكون مشتبهاً بالأمور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يشبه بالعالى ، لا من حيث إنه أفاضه على السافل . ومبدأ ذلك هى التشكلات المختلفة الكوكبية التى هى أسباب معدة للمادة السفلية لقبول الآثار من الجواهر العقلية .

تنبيـــه : لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه فى جميع السماوية واحداً . وهو مختلف . ولو كان لواحد منها بالآخر التشابه فى المنهاج وليس كذلك إلا فى قليل . وهذا ضعيف . لأن المواد السماوية مختلفة بالنوع ، فلعل السبب فى هذا الاختلاف : أن تلك المادة لاتقبل إلا ذلك النوع من الحركة .

وذكر « الشيخ » على هذه الحجة سؤالا آخر . وقال : لم لايجوز أن يقال : المتشبه به واحد فقـط ، واختلاف جهات الحركات إنما كان للعناية بالسافلات ، وذلك لأن المقصود من التشبه لما كان حاصلا بجميع الحركات وكانت الحركة إلى الجهة الخاصة تقتضى مصلحة السافلات ، اقتضت خيريته اختيار تلك الجهة ؟

ثم أجاب عنه من وجهين :

أحدهما : لو جاز أن يقال إستوت الحركات بالنسبة إليه فاختيار واحد منها لنفع السافلات ، جاز أن يقال : استوت الحركة والسكون بالنسبة إليه ، فاختيار الحركة لنفع السافلات . وهذا ضعيف . لأن عند السكون لا يستخرج الكمال من القوة إلى الفعل ، وعند الحركة يستخرج فيمتنع استواؤهما بالنسبة إليه ، أما الحركات لاستخراج الكمال من القوة إلى الفعل حاصل فيها بأسرها ، فيحصل الاستواء فيمكن أن يكون الترجيح للعناية بالسافلات .

الجواب الثانى : إن الدلالة المذكورة فى أصل الحركة ليس للعناية بالسافلات قائمة فى جهة الحركة ، وهو أن كل من فعل فعلا لغرض كان مستكملا ، والعالى لا يستكمل بالسافل .

تنبيه : هذا التشبه على مذهب « الشيخ » عسر ، لأن المحرك القريب للسماء مبدأ إدارى للأفعال الجزئية فيكون مدركا للجزئيات ، فيكون جسمانياً ، فلا يمكنه إدراك المجرد ، فلا يمكنه التشبه . وعندنا : أن إدراك الجزئيات قد يحصل لغير الجسمانى ، فتزول العقدة .

زيادة تبصرة : الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ، فإن قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا . فكيف هذا ؟ وجوز أن المحرك إذا أراد تشبها ينال منه على التجرد أمراً أن يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام ، كما أن نفسك إذا انفعلت برغبة أو رهبة ، يتبع ذلك الانفعال حركات بدنية . وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خفى .

إشارة : الزمان غير منقطع أولا وآخراً . وهو من لواحق الحركة فلا بد من حركة غير منقطعة أولا و آخــراً . وهى إما أن تــكون مستقيمة أو مستديرة . والأول باطل لأنها إن ذهبت إلى غير النهاية فهناك بعد غير متناه . هــذا خلف . أو ترجع فتــكون منقطعة ، لأن بين كل حركتين سكوناً . وذلك أن الميل الذى يحركه إلى ذلك الحد لابد وأن يكون باقيا عند وصوله إليه ، لأن علة الوصول موجودة عند الوصول ، فإذا رجع فلابد من حدوث ميل آخر يحركه عنه ، والميلان إنما يوجدان فى آنين ، فبينهما زمان هو زمان السكون فــكل حركة مستقيمة منقطعة ، فالدائمــة المستحفظة للزمان هى المستديرة .

إشارة : مبدأ هــذه الحركات ليست قوة جسمانية . وبرهانه مبنى على مقدمات :

أحدها : أن القوة الجسمانية المحركة إما أن تــكون طبيعية أو قسرية . فإن كانت طبيعية كان تأثير كل تلك القوة فى تحريك كل ذلك الجسم وفى بعضه بالسوية ، لأن الــكل والبعض استويا فى قبول الأثر ، وليس فى كل واحد منهما معاوق أصلا ، فوجب الاستواء المذكور . بلى . لمــا انقسمت تلك القوة كان تأثير بعضها فى تحريك كل ذلك الجسم أضعف من تأثير كلها فى تحريك كل ذلك الجسم ، وأما إن كانت قسرية ففى المقسور معاوق ، والمعاوق القائم بالكل أكثر من المعاوق القائم بالبعض ، وكان تأثير ذلك القاسر فى تحريك البعض أقوى من تأثيره فى الــكل .

وثانيها : إن الناقص عن الغير متناه لايكون غير متناه فى جهة انتقاصه

إذا عرفت هذا فنقول : لا يجوز أن يحرك جسم جسما حركات غير متناهية على سبيل القسر ، لأنه إذا حرك جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ وجب أن يحركه أكثر فيقع الزيادة فى الجانب الآخر ، فصير الجانب الآخر متناهيا .
ولا يجوز أن يحرك قوة طبيعية جسمانية تحركات غير متناهية ، لأن بعض تلك القوة وكلها إذا ابتـدأ بتحريك كل ذلك الجسم من مبدأ معين كان تحريك البعض أقل ، فيتناهى تحريك بعض القوة وزيادة تحريك كل القوة على بعضها متناه ، فـكان الكل متناهيا . فثبت : أن مبدأ هذه الحركات السماويه مفارق عقلى .

واعــلم : أن هذه الدلائل ضعيفة لوجوه :

أحدها : أنه لابد من التفاوت بين تحريك كل القوه وتحريك بعضها . فأما أنه لاتفاوت إلا بالانقطاع ، فمن أين ؟ ولم لايجــوز أن يحصل ذلك بالتفاوت بالبطء والسرعة فيـكون تحريك بعض القـوة لـكل الجسم أبطأ من تحريك كلها لـكله ؟ ثم إنهما مع ذلك التفاوت يبقيان أبداً .

وثانيها : وهو أن بقاء ذات القـوة الجسمانية وبقاء كونها مؤثرة فى الحركة وبقاء الجسم قابلا لتلك الحركة ممـكن أبداً وإلا فيلزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع . وإذا ثبت الإمكان بطل القول بامتناع الدوام .

وثالثها : إنا نعلم بالبديهة أن الأرض لو بقيت على طبيعتها أبداً ، لبقيت فى المركز أبداً بطبيعتها . والمقدم حق أنه ممـكن ، فالتالى كذلك .

وهم وتنبيـه : محرك السماء إن كان عقليا صاحب الإدراكات الـكلية ، امتنع أن يكون مبدأ للأفعال الجزئية لما ثبت أن الذاتى الـكلى لا يصدر عنه

فعل جزئى ، وإن كان جسمانيا امتنع كونه مبدأ للحركة الدائمة . وجوابه : إن هذا السؤال غير وارد علينا ، لأن عندنا أن المجرد يمكن أن يكون مدركا للجزئيات .

أما « الشيخ » فإنه أجاب عنه بأن المجرد مبدأ بعيد لهذه الحركة والملاصق قوة جسمانية ثم إنها لا تزال تنفعل عن ذلك المبدأ المفارق وتفعل ، ولما كان تأثير ذلك المفارق فى تلك القوة الجسمانية متصلا أبدا كان ما يتبع ذلك التأثير أيضا متصلا .

واعلم : أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى ، والتأثير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية ، وإنما امتنع فى الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط .

تنبيه : ظن بعضهم أن هذه الحركات تتحرك بالعرض ، لأنها فى أجسام ، وهذا خطأ لأن المبدأ الأصلى ليس بجسم ولا حال فى الجسم ، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون متحركا .

إشارة : الأول فرد فلا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط . وهو ليس بعرض لأن كل عرض مسبوق بالجوهر والمعلول الأول غير مسبوق بممكن آخر . فهو جوهر ، وهو ليس بجسم ، لأن كل جسم مركب من الهيولى والصورة ومسبوق بهما . والمعلول الأول ليس بمركب ولا مسبوق بممكن آخر ، ولا هيولى لأن الهيولى من حيث هى هى ، قابلة . والمعلول الأول فاعل لما بعده . والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولا صورة ، لأن الصورة مفتقرة فى ذاتها إلى الهيولى فتكون مسبوقة بها ، والمعلول الأول غير مسبوق

بممكن آخر ولا نفساً لأنها إنما تفعل بواسطة الآلة ، فلا تكون فاعلة الآلة والمعلول الأول مبدأ لما عداه من الممكنات ، فالمعلول الأول إذن عقل محض .

تنبيه : قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية فلكها وكوكبها كثيرة العدد ، فيلزم على الأصول السالفة أن يكون لكل جسم منها كان فلكا محيطاً بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط . مثل التداويرات أو كوكبها شيئاً هو مبدأ حركته المستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب ، وأن تكون الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التى هى مركوزة فيها ، لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك .

ويزيدك فى ذلك بصيرة : حال القمر فى حركته المضاعفة وأوجيه ، وحال عطارد فى أوجه . وأنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يكن ذلك كذلك . ويعلم أنها كلها فى الحركة الشرقية التشبيهة على قياس واحد ، وأنه لا يجوز أن يقال : السافل معشوقة الخاص هو ما فوقه ، وأنها لما اختلفت فى أوضاعها أو مواضعها أو حركاتها اختلافاً لازماً ، امتنع كونها من طبيعة واحدة ، بل طبائع شتى ، وأن جمعها كونها بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فبقى أن ينظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريبا للبعض فى الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟

هداية : لا يجوز أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى ، وإلا لكان الحاوى متقدما على : وجود المحوى ، فيكون وجود الحاوى مقارنا لإمكان

عدم المحوى ، ووجود الحاوى مع عدم المحوى هو الخلاء ، فيكون الخلاء ممكننا لذاته ، وقد كان ممتنعا لذاته . وهذا خلف ، وإما أن يكون المحوى علة الحاوى الذى هو أشرف وأقوى وأعظم منه ، فغير مذهوب إليه بوهم ولا ممكن .

فإن قيل : القول بأن عدم الخلاء واجب بغيره لازم عليكم أيضا من وجهين :

أحدهما : أن الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار تقسيمهما غير واجبى الوجوب فخلو مكانيهما غير واجب الوجود .

والثانى : إن وجود الحاوى والعقل الذى هو علة وجود المحوى معاً . وما مع القبل قبل فالحاوى قبل المحوى .

والجواب عن الأول : إن الحاوى والمحوى إذا أخذا معاً ممكنتين لم يكن هناك تحدد لشىء ولا مكان إن لم يملاء حصل خلاء ، إنما يعرض ماذكرناه إذا كان محدد فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطا بملاء ، أو غير محيط به فيكون خلاء .

وعن الثانى : إن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان ، حتى يلزم أن يكون مامع القبل قبل ، بل بالعلية وما مع العلية ليس بعلة ، فما مع القبل بالعلة لايجب أن يكون قبل .

إشارة : لوكان الجسم علة لجسم ، لكان إما أن يكون علة له بحسب هيولاه . وهو محال ، لأن الهيولى قابل والشىء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ، ولا بحسب صورته ، لأن الصورة الجسمانية إنما تفعل فيما

يقرب من محلها أولا فأولا ، لأن تأثيرها فى البعيد عن محلها او كان كتأثيرها فى القريب من محلها لم يكن لها اختصاص بذلك المحل ، فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية إذا ثبت هذا فلو كانت صورة جسمانية علة لجسم لكانت علة أولا لهيولاه ولصورته ، لكن تأثير الصورة الجسمية إنما يكون فيما يقرب من محله وذلك على الهيولى من حيث هى هى محال والصورة من حيث هى هى محال فالصورة الجسمية لا تكون علة للهيولى ولا للصورة ولا للجسم .

هداية وتحصيل : قد ثبت وجود جواهر غير جسمانية ، وثبت أن واجب الوجود . واحد فما عداه يكون ممكنا ومعلولا لواجب الوجود ، وثبت أن الأجرام السماوية معلولة لجواهر غير جسمانية ، وثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معا ، فوجب أن يكون المعلول الأول جوهراً عقليا واحداً ، وأن يكون سائر العقول بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات .

زيادة تحصيل : إما أن يقال : إنه لا يحصل من كل واحد إلا واحد، فيلزم أن لا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر .هذا خلف .أو ينتهى إلى واحد يصدر عنه موجودان معا ، ولنفرض أنه هو المعلول الأول ، لكن كل ما كان مصدراً لمعلولين ففيه تركب ، ففى المعلول الأول تركب ، فإما أن يكون ذلك التركب صادراً عن واجب الوجود ، فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد . أهذا خلف . أو عن ماهيته مركبة وهى صادرة عن واجب الوجود ، فقد صدر عنه أكثر من واحد . هذا خلف . أوله من واجب الوجود ، حصل كثرة باعتبارها يمكن أن يكون مصدراً لمعلولين

مءاً . وهـذا هو الحق .

لـكن له من ذاته الإمكان ومن وجب الوجود الوجود . فهو بما أنه ممكن أن يكون مصدراً لشيء وبما أنه واجب مصدراً لشيء آخر ، ويجب جعل الأشرف علة للأشرف والوجوب أشرف من الإمكان ، فوجود العقل الأول علة للعقل الثانى ، ووجوبه به علة للنفس وإمكانه عـلة للفلك الأقصى. وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل ونفس وفلك حتى ينتهى إلى العقل الأخير ، ولا يلزم أن يستمر ذلك الإيجاب إلى غير النهاية لأن تلك العقول مختلفة بالماهيات ، فلعل ماهية العقل الأخير لم تـكن صالحة لاقتضاء عقل وفلك أصلا .

وربما قالوا : إنه بما يعقل من ذاته يكون مبدأ لشيء وبما يعقل الأول يـكون مبدأ لشيء آخر . هذا ماقالوه .

وهو فى نهاية السقوط لوجوه :

أحدهما : أن إمكانه إن كان موجوداً ، فإما أن يـكون واجباً لذاته فوجب الوجود أكثر من واحد ، لأن المفتقر إلى الممكن كيف يجب ؟ وإن كان ممكناً فإما أن لايكون له مؤثر وهو محال أو يكون له مؤثر وهو واجب الوجود ، فيكون قد صدر عنه أمران : أحداهما : ذلك الإمكان . والآخر : ذلك الوجود . وإن لم يـكن موجوداً استحال جعله علة للفلك الموجود .

وثانيها : إن الإمكانات متساوية وكذا الوجودات ، فلو كان الإمكان أو الوجود علة لشيء لـكان كل إمكان ووجود علة لذلك الشيء فوجب أن يكون إمكان كل شيء ووجوده علة لفلك وعقل ، بل يـكون

إمكان الفلك علة لوجوده فيكون الفلك موجوداً لذاته ، فلا يكون الممكن ممكناً .

وثالثها : هب أنكم فرعتم العقل والفلك على هاتين الجهتين لكن الفلك ليس موجوداً واحدا ، بل مجموعاً مركباً من الهيولى . والجسمية والصورة الفلكية ، ومن كل واحد من المقولات التسعة نوع أو أنواع ، فكيف تتوزع هذه الأشياء الكثيرة على الاعتبار الواحد فإن ذلك يقتضى أن يصدر عن الجهة الواحدة أكثر من الواحد ؟

وابعها : لم لا يجوز أن يصدر عن كل عقل عقل واحد فقط إلى ألف مرتبة ، ثم من هناك يبتدىء الترتيب الذى ذكرتم ؟ وعلى هذا الوجه لا يمكنكم معرفة عدد هذه العقول .

وخامسها : ألستم أسندتم جميع ما فى عالم الكون والفساد من الصور والمواد والأغراض التى لا نهاية لها إلى العقل الفعال ، وقلتم المستند إليه هو الوجود . وهو أمر واحد . والاختلاف إنما جاء من الماهيات وهو غير معلول ؟ فلم لم تقولوا ذلك فى واجب الوجود ، وهو أنه يتنوع الوجود الفائض على كل الممكنات والاختلاف إنما جاء من الماهيات ؟ فأما تقرير الثانى الذى قالوه ، وهو أن العقل الأول بما يعقل ذاته مبدأ لفلك ، وبما يعقل الأول مبدأ لعقل فضعيف أيضاً لأن عقله لذاته وعقله الأول إن كانا هو نفس إمكانه ووجوده ، فقد عاد الكلام الأول ، وإن كانا مغايرين لهما عاد البحث فى كيفية وجودهما .

والحق : أن هؤلاء الأفاضل إنما وقعوا فى هذه الظلمات لاعتقادهم أن

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لكنا بينا ضعف دليلهم . فالحق أنه سبحانه وتعالى مبدأ لوجود جميع الموجودات ، وقد بينا أيضاً : أنه مبدأ لماهية جميع الممكنات ، فالمؤثر فى ماهية كل شىء ووجود هو ، إلا أن هذه الماهيات بعضها مشروط بالبعض ، فلا جرم وجود كل موجود على ما يمكن وجوده إن كان باقياً ، فمع البقاء ، وإن كان متغيراً فمع التغير والحوادث العنصرية مشروطة بالاتصالات الكوكبية ، فقوله تعالى : « إن من شىء إلا عندنا خزائنه » (١) إشارة إلى أن به ومنه كل ماهية ووجود . وقوله تعالى : « وما ننزله إلا بقدر معلوم » (٢) إشارة إلى اشتراط البعض بالبعض .

ومما يقوى ماذكرناه وجوده :

أحدها : إن ماعداه ممكن ، والممكن قابل والواحد لا يكون قابلا وفاعلا .

وثانيها : إن الإمكان محوج إما إلى علة غير معينة أو إلى علة معينة . والأول باطل لأن غير المعين لا وجود له فى نفسه وما لا وجود له فى نفسه امتنع احتياج غيره فى وجوده إليه ، فإذن الإمكان محوج إلى علة معينة ، لكن الإمكان فى جميع الممكنات واحد ، ولازم الواحد واحد . فإذا أحوج الإمكان إلى شىء معين ، فقد أحوج كل إمكان إلى ذلك الشىء . لكن لابد من الاعتراف بأن إمكاناً أحوج إلى واجب الوجود ، فيلزم أن يكون كل إمكان لكل ممكن محوجاً فى وجوده إلى واجب الوجود . فالكل به ومنه . وهو المراد من قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (٣) — « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٤) بل هو أقرب إلى كل ماهية من

---

(١) الحجر . (٢) الحجر ٢١ .

(٣) النــور ٣٥ . (٤) ق ١٦ وفى الأصل : وهو أقرب .

تلك الماهية إلى نفسها ، لأنه هو الواسطة فى صيرورة كل شىء هو هو . والواسطة أقرب من ذى الواسطة .

وثالثها : إن ذلك أدخل فى جلال الله تعالى وعظم شأنه . على ماقال الله تعالى : « إن كل من فى السموات والأرض، إلا آتى الرحمن عبدا »(١) .

إشارة : قال : « فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازماً عن العقل الآخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى فى الاستقرار لزومها ، مالم يقرن بها الصورة ، وأما الصورة فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، وهى إنما تختلف بسبب اختلاف استعدادات الهيولى وبسبب اختلاف تلك الاستعدادات ، اختلاف التشكلات الكوكبية والاتصالات السماوية . فبهذا الطريق تفيض الأعراض المختلفة والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الذى هو آخر العقول » .

ولقائل أن يقول : إن قويت الاتصالات الملكية على إفادة الاستعدادات المختلفة لهيولى هذا العالم فلم لاتقوى على إفادة الصور والأعراض؟ فإن قلتم : المراد من حصول الاستعدادات فيضان العرض المعين عن واهب الصور على المادة السفلية ، مشروط بحصول الاتصال الكوكبى المعين . وعلى هذا الطريق لا يكون شىء من الاتصالات الكوكبية مؤثراً ، فنقول: فلم لم تقولوا هذا الكلام فى فيض واجب الوجود حتى يكون المبدأ المطلق للمفارقات والمقارنات والعلويات والسفليات هو هو ؟ « ولا تدع مع الله إلهاً آخر ، لا إله إلا هو . كل شىء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون »(٢) .

---

(١) مريم ٩٣ .

(١) القصص ٨٨ وفى الأصل : تدعو — له الملك .

النمط السابع

فى

التجريد

تبصرة : النفس الناطقة غنية فى أفعالها عن البدن ، فتكون غنية فى ذاتها عنه . بيان الأول : أنها لو عقلت بالآلة البدنية لكان كلما عرض للبدن كلال ، وجب أن يعرض للقوة العاقلة كلال . وليس كذلك . لأن للبدن بعد الأربعين يأخذ فى الكلال ، مع أن القوة العاقلة هناك تأخذ فى الكمال . وأما أنه قد لاتكل القوة العاقلة عند كلال البدن ، فذلك لا يدل على أن القوة العاقلة بدنية لاحتمال أن يكون ذلك ، لا لأنها بدنية بل لأن استعمالها بتدبير البدن منعها من الإدراكات العقلية .

وأيضاً : فلو كان إدراكها بالآلة لما أدركت نفسها ، ولا آلتها ، ولا إدراكها لنفسها ولآلتها ، لأنه ليس بينها وبين هذه الأشياء آلة . وإذا ثبت أنها فى فعلها غنية عن البدن ، وجب أن تكون فى ذاتها غنية ، لأن الفعل فرع على الذات .

زيادة تبصرة : القوى البدنية تكل عند تكرر الفعل ولا تشعر بالضعف حال شعورها بالقوى ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية . والعقلية قد تكون بخلاف ما وصف .

زيادة تبصرة : لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو دائمة اللا تعقل ، لأنها عقلته بعد أن لم تكن عاقلة

له ، لاستدعت بذلك حدوث صورة المعقول فيها وهى حالة فى تلك الآلة ، والحال فى الحال فى الشىء حال فى الشىء ، فالصورة المساوية فى تمام الماهية لتلك الآلة تكون حالة فيها ، فيلزم الجمع بين المثلين . وهو محال .

ولقائل أن يقول : قولكم القوة العقلية لو عقلت الآلة بعد أن لم تكن عاقلة له لزم حدوث صورة تلك الآلة فى تلك القوة : ممنوع لأن هذا إنما يتم إذا ثبت أنه لامعنى للتعقل إلا نفس تلك الصورة : أما إذا قلنا : بأن التعقل عبارة عن حالة إضافية تحصل للشاعر بالنسبة إلى المشعور به ، لم يلزم من حدوث التعقل حدوث الصورة . وأنتم دللتم على أنه لابد فى التعقل من حضور صورة المعقول ، لكنكم مادللتم على أن التعقل هو نفس تلك الصورة ، وأنه لاحاجة فيه إلى تلك الإضافة . سلمنا : أنه لامعنى للتعقل إلا تلك الصورة ، لكن تلك الصورة لاتكون مساوية للمعقول من جميع الوجوه ، وإلا لكانت الصورة العقلية من السماء نفس السماء . وذلك لايقوله عاقل . وإذا لم يكن التساوى من جميع الصور حاصلا ، لم يلزم من اجتماع الصورتين محال .

إشارة : إذا ثبت استغناء النفس عن البدن فى ذاتها ، وجب أن لا تموت عند موت البدن . ويدل عليه وجهان .

الأول : إن سبب العدم إما أن يكون عدم السبب أو عدم الشروط أو وجود الضد . والأول غير حاصل ههنا ، لأن سبب وجود النفس الناطقة هو الجوهر العقلى الباقى أبداً . والثانى غير حاصل ؛ لأن النفس غنية فى ذاتها وصفاتها عن البدن . والثالث غير حاصل ؛ لأن وجود الضد إنما يعدم إذا طرأ عن محله ، والنفس جوهر قائم بالذات لا محل له .

والثانى : إن كل مايصح عليه الفساد فصحة فساده حاصل قبل فساده . وتلك الصحة لابد لها من محل ، وليس محل تلك الصحة هو هو ، لأن محل تلك الصحة ممكن الحصول مع حصول الفساد ووجود الشيء غير ممكن الحصول مع فساده . فذلك المحل شيء آخر ، فيه يحصل صحة فساده وصحة وجوده ، وهو المسمى بالمادة . وكل ما صح عليه الفساد فله مادة . ولهذا السبب صح الفساد على الصورة والأعراض .

إذا ثبت هذا قلنا : لو صح الفساد على النفس لكانت النفس مركبة من المادة والصورة ، وبالآخرة تنتهى إلى مادة أخيرة فهى قابلة للفساد ، لكن النفس مجردة فانها قابلة ومادة الشيء المجرد مجرد . فتلك المادة مجردة ، وكل مجرد فإنه عاقل ومعقول فتلك عاقلة ومعقولة . فالنفس ليست إلا هى . فالنفس باقية .

وهم وتنبيه : منهم من زعم أن الجوهر العاقل إذا عقل أشياء اتصل بتلك الصورة العقلية . ومنهم من زعم أنه إذا عقل شيئاً ، فقد اتصل بالعقل الفعال . وهو عند اتصاله بالعقل الفعال يتحد به ويصير هو هو .

واعلم : أن القول بالاتحاد باطل ، لأن حال الاتحاد إن كان موجودين فهما اثنان لا واحد ، وإن عدما فليس هناك اتحاد ، بل حدث ثالث ولو بقى أحدهما وفنى الآخر فالباقى يستحيل أن يكون غير الباقى ، فالاتحاد على كل التقديرات باطل . وظهر أن كل مايعقل ذات موجودة يتقرر فيها الخلايا العقلية تقرر شيء فى شيء آخر .

تنبيه : الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من السماء ، وهو التعقل الإنفعالى . وقد يجوز أن

تسبق الصورة أولا إلى الصورة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجوداً وهو التعقل الفعلي ، وكل واحد من الوجهين يجوز أن يحصل للشيء من ذاته تارة ومن غيره أخرى ، وتعقل واجب الوجود يجب أن يكون فعلياً ذاتياً .

إشارة : واجب الوجود يعقل ذاته ، لأنه مجرد عن المادة فيكون له ذاته وكل مجرد له مجرد فإنه يعقله . فإذن هو يعقل ذاته . وذاته لذاته علة لما بعد . فيعقل من ذاته أنه علة لغيره فيعقل غيره ، وبهذا الطريق يعقل سائر الأشياء في سلسلة الترتيب النازل من هنده طولا وعرضاً .

فان قيل : إذا كان واجب الوجود يعقل الأشياء ، وزعمت أن العاقل لايتحد بالمعقول فهناك صور كثيرة حالة في ذاته ، وتلك الصور ممكنة فتكون معلولة لذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة معاً وهو . وهو محال .

واعلم : أنه لاجواب عنه إلا بالتزام أن البسيط يكون قابلا وفاعلا معاً . وذلك لا يأتى إلا بالتزام أن الواحد يصح أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

إشارة : إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا ومدركا . ويتلوه إدراك الجواهر العقلية . أما إدراكها لعللها : فباشراق عللها ، لأن العلم بالمعلول لايفيد العلم بالعلة ، وأما إدراكها لمعلولاتها : فمن ذواتها ، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول . والمرتبة الثالثة : الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي مقبدد المبادي المناسب .

إشارة : جميع الجزئيات منتهية في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود .

قد عرفت أن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، فيلزم من علمه بذاته علمه بجميع الجزئيات والتفاصيل . ولكن الشيء الذي يعلم سببه يعلم كلياً . فالجزئيات بأسرها معلومة للأول بوجه كلي ، مثل أن يعلم أنه متى انتهى القمر بسيره إلى موضع كذا ، صارت الأرض بينه وبين الشمس حائلة ، فيجب أن يصير منخسفا . فهذا العلم حاصل سواء كان الكسوف حاصلا أو لا يكون .

إشارة : العلم بأن الخسوف حاصل الآن . إن بقي بعد زوال ذلك الخسوف كان جهلا ، وهو على الله تعالى محال . ولأنه لما كان علما والآن صار جهلا ، فقد تغير ، وإن لم يبق فقد تغير . وقد دللنا على أن التغير فى صفات الله تعالى محل . وليس لأحد أن يقول : العلم بأن العلم حاصل الآن نفس العلم بأنه كان حاصلا عند انقضائه ، لأن ذلك باطل . ويدل على بطلانه وجوه :

أحدها : أنه لو كان أحد العلمين نفس الآخر لقام مقامه ، لكن العلم بأنه غير حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند وجوده والعلم بأنه حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند عدمه ، فلما امتنع قيام كل واحد منهما مقام الآخر ، علمنا اختلافهما .

الثاني : إن العلم صورة مطابقة ومطابق العدم يستحيل أن يكون هو بعينه مطابق الوجود .

الثالث : إن من علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ، واستمر على هذا إلى أن جاء الغد ودخل زيد الدار ، ولكن لم ذلك الإنسان ذلك ، إما لأنه أعمى أو لأنه جلس فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار ، فانه لا يكفيه ذلك العلم فى علمه بأن زيداً دخل الدار ، فأما إذا حصل له مع

ذلك العلم علم، أخذ بأنه جاء الغد، يتولد منهما علم ثالث بأن زيداً دخل الدار. فثبت: أن العلم بأنه سيدخل الدار، مغاير لعلمه بأنه الآن قد دخل الدار.

إشارة: قد ذكرنا: أن علم الله تعالى علة لوجود المعلول، فعلم الله بالترتيب الذى هو أفضل ترتيب، يمكن وقوع الشيء عليه، علة لحدوث ذلك الشيء على ذلك الوجه الأفضل. فذلك العلم هو العناية.

إشارة: الشيء إما أن يكون خيراً محضاً، أو الخيرية غالبة فيه، أو الخيرية والشرية متساويتان، أو الشرية غالبة، أو يكون شراً محضاً.

أما القسم الأول فقد وجد. وأما الثانى فالحكمة والجود يقتضيان وجوده، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، شر كثير. وذلك مثل خلق النار، فإن النار لا تكمل معونتها فى تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذى ما يلقاها من أجسام حيوانية، وكذا الأجسام الحيوانية لا يمكن وجودها مع ما فيها من المنافع الكثيرة، إلا أن تكون بحيث أن تتأدى أحوالها إلى أن يحصل لها اعتقاد باطل أو عمل فاسد. ولما كان ذلك الشر القليل من لوازم الخير الكثير، كان الخير مقصوداً بالذات، وذلك الشر مقصوداً بالعرض. فأما الأقسام الباقية الثلاثة فغير موجودة أصلا. والاستقراء يدل عليه.

وهنا سؤلات:

الأول: إذ عنيتم أن الشر الغالب غير موجود، وليس كذلك. فإن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب.

وجوابة : إن مراتب النفوس بحسب العقل والخلق ثلاثة : أحدها : صاحب العلوم الكثيرة والأخلاق الفاضلة . والثانى : الخالى عن العلوم والأخلاق الفاضلة . والثالث : الموصوف بالعقائد الباطلة والأخلاق المؤذية . فالقسم الأول صاحب الدرجات . والقسم الثانى صاحب السلامة . والقسم الثالث هو الهالك . ولاشك أن مجموع القسمين الأولين أعم وأكثر من القسم الثالث وحده .

فإن قلت : إذا كانت السعاده لاتنال إلا بالعلم والخلق ، وترى أن صاحب العلم الحق والخلق الفاضل أقل ، كان صاحب السعادة أقل . قلت : لانسلم أن السعادة لاتنال إلا بالعلم ، بل يكفى فى حصولها اعتقاد جازم فى عظمة الله تعالى وجلاله ، بل لانشك أن العلوم البرهانية كلما كانت أكثر كانت السعادة أكثر وأكمل وأبهى . وأما العذاب الحاصل بسبب إلف النفس لهذه المحسوسات فهو منقطع ، لأنه متى طلب هذه المفارقة زال ذلك الإلف على ما قيل طول العهد منس .

السؤال الثانى : مدبر العالم إن قدر على تجريد ذلك الخير الكثير عن ذلك الشر القليل ولم يفعل ، فقد رضى بذلك الشر ، وإن لم يقدر فقد عجز .

جوابه : العجز إنما يلزم لو أمكن ، ثم إنه لم يقدر عليه . أما إذا كان ممتنعاً فى ذاته لم يلزم العجز .

السؤال الثالث : إن كان يقدر فلم يحصل العقاب ؟

جوابه : حصول ذلك العقاب على تلك الخطيئة من لوازمها ، كما أن مرض البدن من لوازم النهمة .

إشارة : كل ما لابد منه فى صـــدور الفعل عن الإنسان ، إن حصل وجب ذلك الصدور ، فانه إن لم يجب أمكن مع ذلك المجموع أن لا يصدر ، فليفرض تارة صادراً وأخرى غير صادر ، فتميز وقت الصدور عن اللاصدور ، إن لم يكن لامر فقد ترجح الممكن من غير مرجح . هذا خلف . وأما إن لم يحصل كل ما لابد منه فى الصدور ، كان الفعل ممتنعاً . إذ لو لم يمتنع فى تلك الحالة أن يصدر فحينئذ يكون صدور الفعل غنيا عن ذلك القيد ، فلم يكن الخلل واقعا فيما لابد منه . هذا خلف . وأما حـــديث المدح والذم والعقاب ، فذلك أيضا مقدر ، فلم يكن اعتراضا على القدر .

النمط الثامن

فى

البهجة والسعادة

إنه قد يغلب على الأوهام العامية : أن اللذات القوية هى الحسية ، وما عاداها لذات ضعيفة أو خيالات غير حقيقية و يدل على فساده وجهان :

الأول إن ألذ المحسوسات هو المنكوحات والمطعومات ونحن نرى أن المتمكن من غلبة ما ولو أمر خسيس كالشطرنج والنرد ، قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيتركه لما يعتاضه من لذة الغلبة ، وقد يترك المطعوم والمنكوح للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة ألذ هناك من المطعوم والمنكوح ، فإذا اتفق لإنسان كريم النفس التعارض بين اللذة الحسية مع الذلة والدناءة ، والألم الحسى مع العزة ، فإنه يرجح الألم على اللذه فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقر الموت عند توقع لذة الحمد فظهر أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية . وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات ، فإن فى كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ، ثم يمسكه على صاحبه . وربما حمله إليه . والراضعة من الحيوانات ربما اصطادت شيئاً ودفعته إلى الولد ، وصبرت على الجوع ، وقد تلقى نفسها فى المهلكة عند حمايتها لولدها . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية . ثم قولك فى العقلية ؟

الثانى : إنه لو لم توجد السعادة إلا فى الأكل والشرب والنكاح ، لكان الحمار أسعد حالا من الملائكة المقربين وذلك لا يقوله إلا الحمار .

تنبيه : اللذة : إدراك لما هو خير عند المدرك . والألم : إدراك لما هو شر عند المدرك . وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس . فالشر الذى هو عند الشهوة خير ، هو المطعم الملائم والملبس الملائم ، والذى عند الغضب خير فهو الغلبة ، والذى هو عند العقل خير ، فبعد المفارقة باعتبار القوة النظرية ـ وهو الحق . وقبل المفارقة ـ باعتبار القوة العملية ـ هو الجميل وبالجملة : فكل لذة فإنها تحقق بأمرين : بخير وأدراك له من حيث هو كذلك .

فإن قيل : قولكم : اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك ، ينتقض بأنا ندرك من الصحة والسلامة ولا نلتذ به . وأيضاً فالمريض قد يكره ما ينفعه ويلتذ بما يضره .

والجواب عن الأول : إن المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها ، فلهذا السبب لانشعر بما لنا من الصحة تمام الشعور ، فلا جرم لانلتذ بها . وكذلك فإن المريض والوصب يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة .

وهذا هو الجواب عن السؤال الثانى .

وثم إذا أردنا أن نلخص الحد على وجه لايتواجه عليه السؤال : قلنا : اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك حال كونه سالماً فارغاً فإنه إذا أمكن أن لايشعر . أما غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو ، وأما غير الفارغ فمثل الممتلىء جدا فإنه يعاف الطعام اللذيذ . وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذته وشهوته جداً وتأذى بتأخير ماهو الآن يكرهه قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة الدراكة ساقطة ، كما فى قرب الموت ، أو معوقة كما فى

الخدر فلا يتألم به ، فإذا انتعشت القوة أول زال العائق عظم الألم .

تنبيه : لما ثبت أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم ، وثبت أن الملائم للجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه بنهاية الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، وثبت أن الإدراك العقلى أشرف من الإدراك الحسى ، لأن الإدراك العقلى خالص إلى الكنه ، والحسى واقف على السطح والمعقولات غير متناهية ، والمحسوسات قليلة ، وظاهر أن مدركات القوة العقلية أشرف من مدركات القوة الحسية ، فوجب أن يكون نسبة اللذة الإدراكين ونسبة المدركين .

فإن قيل : فهذا الإدراك حاصل الآن فلم لم يحصل الآن اللذة العظيمة ؟

وجوابه من وجهين :

الأول : إن هذه اللذة قد تحصل الآن فإن المنغمسين فى تأمل الجبروت المعرضين عن الشواغل الحسية يصيبون وهم فى الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شىء .

الثانى إنه لما ثبت بالدليل أن هذا الإدراك يوجب هذه اللذة ، علمنا أن عدم هذه اللذة إما أن يكون لعدم القوة الشاعرة النفاسية ، وهو باطل لأن القوة الشاعرة النفاسية حاصل ، أو لوجود ما يمنع من حصول هذه اللذة وهذا هو الحق . فإن اشتغال النفس بالعقائد الباطلة أو بتدبير البدن يمنع من حصول هذه اللذة .

أقول الاعتراف بعدم حصول اللذة مع حصول الإدراك ، برهان قاطع على أن اللذة مغايرة للإدراك . ولقد كان الشيخ حد اللذة بنفس الإدراك .

فهذا مناقضة . وأيضاً : لما ثبت أن الإدراك غير اللذة ، لم يلزم من حصول الإدراك بعد الموت حصول لذة ، لاحتمال أن يكون كون الإدراك مستلزماً للذة مشروطاً بحاله لا يوجد بعد الموت ، فلاجرم لا تحصل هذه اللذة .

تنبيه : هذه الشواغل المانعة من ظهور هذه اللذة . إن تمكنت كانت النفس بعد المفارقة كالام متمكنة كان عنها شغل ، فوقع إليها فراغ فأدركت من حيث هي منافية : وذلك هو الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة . وهو النار الروحانية التي هي فوق النار الجسمانية .

تنبيه : مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة : المقربون وهم الذين تجلب في أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته . وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقاداً قوياً تقليدياً . وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقة والباطلة . وهم فريقان :

أحدهما : النفوس السليمه التي بقيت على الفطرة ولم يغلظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، ويكون بحيث إذا سمعت ذكروا روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابه وجد مبرح مع لذة مبرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهشة .

والثاني : البله . وهؤلاء إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون عن معاونة جسم يكون آلة لتخيلاتهم ، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماوياً . ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين .

وأما القسم الرابع . وهم الأشقياء الهالكون . وهم الذين اعتقدوا

فى الإلهيات اعتقادات باطلة وأصروا عليها . قالوا : وهذا العذاب دائم لأنه صار مشتاقاً إلى معرفة تلك الحقائق ، وقد فاتته آلة الطلب ، فوجب أن يبقى فى العذاب الدائم .

وأنا أقول : لما ثبت أن النفس تدرك الجزئيات ،فلا يمتنع أن يحصل لها بعد المفارقة انتقال من نقص إلى كمالات . وأما مراتب الأرواح بحسب القوة العملية فثلاثة : أصحاب الأخلاق الطاهرة وهم السعداء ، وأصحاب الأخلاق الردية قالوا : وعذابهم منقطع والخالى عن نوعى الأخلاق وهم أيضاً أهل السلامة .

إشارة : من أدرك من نفسه كمالا التذ . وأتم الكمالات والإدراكات ما للأول . فإدراكه التام لما له من كماله التام يوجب الابتهاج التام والعشق التام . فأجل مبتهج بشىء هو الأول بذاته . وهو عاشق لذاته معشوق لذاته ، عشق غيره أو لم يعشق ، ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، وليس ينسب إليه ولا إلى خاص أوليائه القدسيين شوق ، لأن الشوق هو الحالة الحاصلة عند عدم الكمال . وذلك فى حق المفارقات محال .

والمرتبة الثالثة مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق مشتاقون ، فقد نالوا نيلا ما . فهم يلتذون . ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ولما كان الأذى من قبله كان لذيذاً . وأجل أحوال النفوس البشرية أن تكون عاشقة مشتاقة لاتخلص عن علاقة الشوق . ويتلو من هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين مرتبتى الربوبية والسافلة على درجاتها ، ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة . والله أعلم بالصواب .

النمط التاسع

فى

مقامات العارفين

هذا الباب لا يقبل الانتخاب لأنه فى غاية الحسن .

وما محاسن شىء كله حسن .

لكنا نلتقط منه بعض ما هو أطيب .

تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا هو الزاهد، والمواظب على العبادات هو العابد، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره هو العارف . وقد يتركب بعض هذا مع بعض .

تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الأخرى وعند العارف رياضة ما ، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يتجلى له الحق لا ينازعه . فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منهاله ، فيكون بكليته منخرطاً فى سلك القدس .

إشارة : العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، ويعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه

لا لرغبة أو لرهبة ، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة .

إشارة : المستحل توسط الحق مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها إنما معارفه مع اللذات المخدجة فهو حنون إليها غافل عن ماوراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين ، فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ازوراراً عنها عائفين لها عاكفين على غيرها . كذلك من غض بصره عن مطالعة بهجة الحق، أعلق كفيه بما يليه من اللذات، لذات الزور ، فتركها في دنياه عن كره . وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف اللذة الحقة وولى وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده .

إشارة : أول درجات حركات العارفين هو الإرادة . وهي الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال، ثم إنه يحتاج إلى الرياضة . والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول : تنحية مادون الحق عن مستن الإيثار ، ويعين عليه الزهد الحقيقي . والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، فتنصرف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي ، ويعين عليه أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما يحربها من الكلام موقع القبول من الاوهام ، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى بعبارة بليغة

ونغمة رخيمة وسمت وشيد . والثالث . تلطيف السر للتنبه . ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل المعشوق ، لا سلطان الشهوة .

إشارة : فإذا بلغت الرياضة حداً ماعنّت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم أوقاتاً وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه ، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس فيكاد يرى الحق في كل شيء (١) . ولعله إلى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن

---

(١) قال ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ في كتابه تلبيس ابليس ما نصه : « كان خيار السلف يؤثرون الوحدة والعزلة عن الناس ، اشتغالا بالعلم والتعبد . الا ان عزلة القوم لم تقطعهم عن جمعة ولا جماعة ولاعيادة مريض ولا شهود جنازة ولا قيام بحق . وانما هي عزلة عن الشر وأهله ومخالطة البطالين .

وقد لبس ابليس على جماعة من المتصوفة . فمنهم من اعتزل في جبل كالرهبان ، يبيت وحده ويصبح وحده ، ففاتته الجمعة وصلاة الجماعة ومخالطة أهل العلم . وعمومهم اعتزل في الأربطة ففاتهم السعي الى المسجد وتوطنوا على فراش الراحة وتركوا الكسب . فقد قال « أبو حامد الغزالي » في كتاب « الاحياء » : « مقصود الرياضة تفريغ القلب ، وليس ذلك الا بخلوة في مكان مظلم » وقال : « فان لم يكن مكان مظلم فيلف رأسه في جبته أو يتدثر بكساء أو ازار . ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال حضرة الربوبية » .

قلت : أنظر الى هذه الترتيبات . والعجب كيف تصدر من فقيه عالم ؟! ومن أين له أن الذي يسمعه هو نداء الحق ؟ وأن الذي يشاهده هو جلال الربوبية ؟ وما يؤمنه أن يكون ما يجده هو من الوساوس والخيالات الفاسدة؟ وهذا هو الظاهر ممن يستعمل التقلل في المطعم ، فانه يغلب عليه الماليخوليا .

=

سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت الرياضة لم تستفذه غاشية وهدى التلبيس فيه ، ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ويحصل له مفارقة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته . فإذا انقلب عنها حيران أسفاً . ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا تغلغل في هذه المفارقة قل ظهوره ، فكان وهو غائب . حاضراً وهو ظاعن : مقيما .

ولعله إلى هذا الحد إنما تتسني له هذه المفارقة أحيانا ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء ، ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره على مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ عبرة ، وإن لم تكن ملاحظة للاعتبار ، فيسنح له تعريج من عالم الزور إلى عالم الحق مستقرة ، ويحتف حوله الغافلون .

ثم إذا وصل إلى النيل صار سره مرآة مجلوة فحاذى بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق فكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة . وهناك يحق الوصول .

وقد يسلم الانسان في مثل هذه الحالة من الوساوس ، الا انه اذا تغشى بثوبه وغمض عينيه ، تخايل هذه الأشياء ، لأن في الدماغ ثلاث قوى : قوة يكون بها التخيل ، وقوة تكون بها الفكرة ، وقوة يكون بها الذكر . وموضع التخيل البطنان المقدمان من بطون الدماغ . وموضع التفكر البطن الأوسط من بطون الدماغ . وموضع الحفظ الموضع المؤخر ، فان أطرق الانسان وغمض عينيه ، جال الفكر والتخيل ، فيرى خيالات ، فيظنها ما ذكر من حضرة جلال الربوبية . الى غير ذلك . نعوذ بالله من هذه الوساوس والخيالات الفاسدة » ا.هـ [ص ٢٧٣ — ٢٧٤ تلبيس ابليس] .

تنبيه : الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداد بما طوع من النفس عجز ، والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وإن كان بالحق تية ، والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

تنبيه : العرفان مبتدىء من تفريق ونقص وترك ورفض ممن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه إلى الواحد ثم وقوف .

تنبيه : من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى ، ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول . وهنالا درجات ليست أقل مما ذكرنا ، آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لايفهمها الحديث ولاتشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال منها غير الخيال . ومن أحب أن يعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة بعين المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر .

إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد . فلذلك كان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه . لعلها لاتناسبة . وكل ميسر لما خلق له .

النمط العاشر

في

أسرار الآيات

وفيه خمس مسائل :

المسألة الأولى : لا يمتنع أن يمسك العارف عن الغذا مدة طويلة . ويدل عليه وجهان إجماليان ، ووجه تفصيلي :

فالأول : إن البدن قد يبقى وقت المرض أياما كثيرة بدون الغذاء .

الثاني : إن مشغول القلب بخوف شديد أو هم عظيم قد تمر به الأيام ولا يتذكر الغذاء .

وأما التفصيلي : فهو أن النفس إذا اشتد انجذابها إلى العالم العقلي صار ذلك عائقاً لها عن تدبير البدن ، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية وكان الوقع من التحلل ههنا دون الواقع في المرض . وكيف لا والمرض الحار مسقط للقوة وتتحلل بحرارته أجزاء المادة ، وكثرة حركاته مضعفة للقوة محللة للمادة. أما ههنا فهذه الحالة مقوية للقوة غير محللة للحرارة ، وسكونه البدني يقوى القوة ولا يحلل المادة . فالعارف أولى بعدم الحاجة إلى الغذاء .

المسألة الثانية : قد يطيق العارف فعلا أو تحريكا يخرج عن وسع مثله . والسبب فيه : أن الإنسان يكون له حال اعتداله قدر من القوة ثم يعرض لنفسه خوف أو حزن ، فيعجز عنه . وقد يعرض له هيئة مقوية فيقدر على أضعاف ما كان قادراً عليه حالة اعتداله كما يعرض له في الغضب أو المنافسة أو الانتشار المعتدل أو الفرح المطلوب ، فلا عجب لو عنت العارف هذه كما

يعرض عند الفرح ، أو غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة ، فازدادت قوته ، بل هذا يكون أعظم مما يكون عن الطرب والغضب . وكيف لا ؟ وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة .

المسألة الثالثة : العارف قد يخبر عن الغيب . ويدل على إمكانه وجوه إجمالية :

أحدهما : لما رأينا الإنسان قد يعرف الغيب حال المنام ، لم يبعد أن يقع مثله حال اليقظة .

وثانيها : حصول ذلك لجمع في اليقظة . كالعمياء التي حكى « أبو البركات البغدادي » حالها .

وثالثها : إنا قد دللنا على أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الحركات السماوية المستندة إلى النفس التي هي عالمة بالكليات والجزئيات . فتلك النفس هي السبب لهذه الحوادث الأرضية ، فيلزم من علمها بذاتها ، علمها بجميع هذه الحوادث ، لما ثبت أن العلم بالسبب يقتضى العلم بالمسبب ، ثم دللنا على أن النفس الناطقة جوهر مجرد لها أن تنتقش بما في العالم النفساني من النفس بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، فلا يبعد أن يكون بعض الغيب ينتقش فيه من ذلك .

المسألة الرابعة : في سبب الرؤيا .

إذا طفئت الحواس الظاهرة وتخلصت النفس عن تدبيرها في تلك الساعة اتصلت بعالم القدس ، فأدركت أموراً مما هناك وركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لتلك المعاني ، ثم وردت تلك الصور على الحس المشترك

فصارت مرئية ، أما أنها وقت الخلاص عن تدبير الحواس الظاهرة ثم اتصلت بذلك العالم فلأنه شديد الشبه بالأرواح السماوية . والجنسية علة الضم ، وأما أنها لما أدركت أمورا مما فى ذلك العالم ثم ركبت القوة المتخيلة صورا مناسبة لها . فلأن هذه القوة جبلت محاكية لـكل مايليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلى شبهه أو ضده . ولو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها فى الانتقالات الفكرية ، وأما أن تلك الصور لما وردت على الحس المشترك صارت مرئية ، فلأنه لامعنى للإحساس إلا تلك الصور المنطبعة فيه ، فسواء وردت من الداخل أو الخارج ، وجب أن لا يتفاوت الحال .

وإنما لم يحصل هذا المعنى وقت اليقظة لثلاثة أوجه :

أحدهما : أن اشتغال النفس بتدبير الحواس الظاهرة ، يعوقها عن الاتصال بعالم الغيب ، فإن القوى النفسانية متنازعة فاذا هاج الغضب وقفت الشهوة وبالضد ، وإذا تجرد الباطن لعلة ، شغل عن الحس الظاهر ، فكاد لا يسمع ولا يرى . وبالضد وحال النوم لم تشتغل النفس الحاضرة ، فلا جرم قدرت عَلَى الاتصال بعالم القدس .

الثانى : إن النفس الناطقة وقت اليقظة تستخدم القوة المتخيلة فيصير ذلك مانعاً للمتخيلة من تركيب تلك الصور بخلاف وقت النوم ، فإنها لا تستخدم المتخيلة إما لأن انجذابها إلى عالم الغيب يمنعها من استخدام المتخيلة ، أو لأن اشتغالها بتدبير هضم الغذاء يمنعها ذلك من الاستخدام . لما ذكرنا أن هذه القوى النفسانية متنازعة .

الثالث : إن لوح الحس المشترك وقت اليقظة مشغول بالصور الواردة عليه من الخارج ، فلا يتسع للصور الواردة عليه من الداخل . بخلاف وقت النوم ، فإنه خال عن الصور الخارجية، فلا جرم يقبل وقت النوم تلك الصور الداخلة .

البحث الثانى : هذه المشاهدة قد تحصل أيضاً وقت اليقظة . وذلك على وجوه :

أحدها . إن قوماً من المرضى والممرورين قد يشاهدون الصور المحسوسة حاضرة ، مع أنها غير موجودة فى الخارج . إذ لو كانت موجودة فى الخارج لشاهدها كل من كان سليم الحس ، فاذن يدركها بسبب باطن . وسببه : أن اشتغال النفس بتدبير البدن ودفع العلة ، منعها عن تقويم القوة المتخيلة ، فلما تخلصت المتخيلة عن قهـر النفس ، قويت على تركيب الصور وعاقت الحس المشترك عن قبول الصور الواردة عليه من الخارج ؛ فارتسمت الصور التي ركبتها المتخيلة فيه ، فصارت محسوسة .

والثانى : إن الأنبياء والأولياء قد يتفق لهم ذلك أيضا . والسبب فيه : أن نفوسهم قوية مستعلية لا يشغلها تدبير البدن عن الاتصال بعالم الغيب ، فلا يبعد أن يقع لها ذلك الاتصال وقت اليقظة ، وتحصل الحالة المذكورة ، فترى الصورة وتسمع الكلام المنظوم .

الثالث : إنه قد يستعين بعض الناس بأفعال يعـرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة ، فتستعد النفس لتلقى الغيب . ولما وجه الوهم إلى غرض معين يخصص بذلك قبوله ، مثل ما يؤثر عن قوم من « الترك » أنهم إذا فزعوا

إلى كاهنهم في تقدمه بمعرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جدا . فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بأشياء ، والحاضرون يضبطونه ويبنون على ذلك الكلام مصالحهم (١) ، ومثل ما يشتغل بعض من يستنطق في هذا المعنى ، بتأمل شيء شفاف ، موعش للبصر برجرجته ، أو مدهش إياه بشفيفه . وهذه الأعمال إنما تؤثر غالباً فيمن هو بطباعه إلى الدهش أقرب ، كالبله من الصبيان . وربما أعان الإيهام لمسيس الجن ، وكل ما فيه تحيير وتدهيش . فإذا قويت هذه الحالة لم يبعد أن تتخلص النفس إلى عالم الغيب وتحصل مشاهدة الصورة وسماع الكلام على الوجه المذكور .

البحث الثالث: هذا الأثر الروحاني السانح للنفس حالتي النوم واليقظة ، قد يكون ضعيفا فلا يبقى له في الخيال أثر ، وقد يكون قوياً إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ، فلا ينتفع به . وقد يبقى ذلك إما لأن الإدراك كان قويا جدا والنفس عند ذلك الاتصال كانت صافية خالية عن الكدورات البدنية والصور النفسانية ، فارتسمت تلك ارتساماً قويا أو لأن النفس كانت مهتمة بإدراك ذلك المعنى ، فعند الارتسام ضبطته النفس ضبطاً قويا ومنعت القوة المتخيلة من التشويش بالانتقالات . فما كان من ذلك الأثر قويا جليا مضبوطا ، فإن كان في حال اليقظة فهو وحي أو إلهام أو هاتف ، وإن كان في حال النوم فهو الحلم الذي لا يحتاج إلى التعبير ، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته يحتاج إلى التأويل أو إلى التعبير .

المسألة الخامسة : لا يبعد إتيان العارف بما يخرق العادة في الأمور السفلية . وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات . والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم . فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير

---

(١) هذا من تأثير الشياطين .

فى هذا البدن ، لايبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف فى مادة هذا العالم العنصرى . لاسيا على قولنا : النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن تكون الماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى تلك القدرة .(١)

ومما يبين أن تأثير النفس خارج البدن ، لابواسطة الآلات الجسمانية جائز وجوه :

---

(١) اعلم : أن تأثير النفس خارج البدن — كما ذكر المؤلف — مبنى على اثبات النفس المجردة عن الجسد ، التى تلف مع الكفن وتدرج وترد الى الجسد فى القبر .

أما النصارى فيميزون بين ثلاثة : ١ — الروح . ٢ — النفس . ٣ — والجسد . ففى الرسالة الى أهل تسالونيكى : « **اله السلام يقدسكم بالتمام ، ولتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة ، بلا لوم** » [١ تس ٥ : ٢٣] ومن السهل تمييز الجسد ، لأنه مرئى . أما الروح والنفس فالتفريق صعب لأنهما غير مرئيان — كما يقولون — لكن بولس فرق بينهما فى قوله ان كلمة الله التى يسمعها الانسان ويعمل بها . ويقبلها بسرور ، هى تكون : « **خارقة الى مفرق النفس والروح** » [عب ٤ : ١٢] وواضح من كلمة بولس : أن النفس غير الروح . ويقول مار اسحق : « النفس موضوعة بين **الجسد والروح** » .

ويفرق المفسرون من النصارى بين النفس والروح . بقولهم : « **النفس هى الجزء الذى فينا الذى نعى به ذواتنا . وهى تشمل الفكر والعاطفة والارادة واللاشعور . أما الروح فهى الجزء الذى به نتصل بالله ، لتكون لنا شركة معه . يقول بولس : « الله الذى أعبده بروحى » [رو ١ : ٩]** .

هذا كلام النصارى فى الجسد والنفس والروح .

أما المسلمون فالفلاسفة وأهل الحديث اتفقوا على ثلاثة هم :

١ — الروح . ٢ — النفس . ٣ — الجسد .

فأما الجسد فهو معروف . وأما الروح والنفس . فقد اختلفوا فيهما . لأنهما أتيا فى القرآن وفى الحديث وفى لغة العرب على سبيل الترادف . اى أتت النفس بمعنى الروح . وأتت الروح بمعنى النفس .

=

. . . .

=

والذى استقروا عليه هو : أن مايتنفس به الانسان الهواء ويحيا به . هو شىء غير الجسد . ويسمى نفسا أو روحا . واذا مات الميت ترد اليه فى قبره روحه . التى هى غير روح التنفس . والعذاب أو النعيم يقع علىها مع الجسد . وهذه الروح تسمى الانسان أو تسمى النفس وهى غير الجسد، وغير روح التنفس . والفلاسفة يعتبرونها جوهرا مجردا روحانيا . والمحدثون يعتبرونها جسما قائما بذاته .

هذا قولهم . وهو قول سهل يمكن لأى انسان أن يردده . ولكن الصعب فيه هو التدليل عليه بالبراهين المحكمة ، لا بالبراهين المتشابهة ، ولا بأحاديث الآحاديث . وليس ولا واحـــد يملك الدليل المحكم علي وجـــود هؤلاء الثلاثة مجتمعين . لافى الحياة ولامن بعد الموت . وذلك لأن المشاهدة تدل على أن الانسان مكون من جسد وروح يتنفس بها الهواء كأى حيوان موجود على ظهر الأرض . واذا فسد الهواء أوانعدم ، أوانعدمت خصائص الجسد القابلة لأن يؤثر فيها الهواء . مات الانسان . فأين الروح الثالثة ؟

ثم ان الله تعالى فى الآخرة ، يحيى العظام وهى رميم ، ويمر الهواء على الأجساد التى بعثها ، فيرجع الميت حيا كما كان فى الحياة الدنيا .

وقد قرأت فى كتاب « الروح » لابن قيم الجوزية ، وفى كتاب « الأرواح العالية والسافلة » للامام فخر الدين الرازى وهو الجـــزء السابع من كتابه « المطالب العالية » كلاما كثيرا فيه جدل وخلاف بين العلماء فى الجسد والنفس والروح . ومارأيت لهم دليلا محكما على انفصال الثلاثة . مما يدل على أن فكر النصارى دخل فى المسلمين فى هذه المسألة وهم لايشعرون .

واذا ثبت فناء النفس من بعد الموت وثبت أن النفس لاترد الى الجسد الا فى يوم القيامة ، فانه يثبت أن الموتى سواء كانوا أولياء أو أنبياء لايؤثرون فى سلوك الأحياء لا بالخير ولا بالشر . ولذلك نمنع كراماتهم من بعد الموت ، ونمنع التوسل بهم الى الله عز وجل . لأن النفس معدومة ، ولا اتصال لها بالأجســـاد .

الأول : إن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل في إزلاقه مالا يفعله وهم مثله والجذع على قرار .

والثاني : إن توهم المرض كثيراً ما يجلب المرض ، وبالضد .

والثالث : إن الإصابة بالعين(١) من هذا الباب .

إذا عرفت هذا . فنقول : صاحب هذه النفس القوية إن كان خيراً رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء (٢) . وقد يصير ذلك الزكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ، وإن كان شريرا واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساحر(٣) الخبيث . وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة فلا يلحق شأو الأزكياء .

---

(١) ليس للعين أى تأثير فى الحسد . والحسد هو تمنى زوال نعمة الغير ، مع العمل على زوالها . ومثل ذلك : لو أن انسانا أبصر على زميله نعمة من مال ، وأراد زوال المال من يده . فانه يعمل له مكائد ، ويشير عليه بمشورات تضر به ، حتى ينفد المال . وهذا هو الحسد . يؤثر بالمكائد ولا يؤثر بالنظر بالعين .

(٢) كرامات الأولياء فى الدنيا وهم أحياء ، ليست من الأمور الخارقة للعادة . وذلك لئلا تلتبس بمعجزة النبى . ومثلها مثل ماحدث ليوسف عليه السلام، فانه نبى وولى . وقد افترت عليه امرأة العزيز وسجنته . وبعد سنوات أظهر الله براءته . فظهور البراءة هو الكرامة . وقس على هذا المثال مايشبهه . أما الموتى فلاتظهر على أضرحتهم وقببهم كرامات لهم . وليس لهم من كرامات يفعلونها مع مريديهم وأتباعهم . وذلك لفناء النفس بفناء الجسد .

(٣) لاتأثير للسحر . ولايقدر أى ساحر على جلب نفع أو منع ضرر . ومايستدل به من آية هروت وماروت على أن السحر يؤثر . فان للآية معنى يبعدها عن اثبات تأثير للسحر . وقد بيناه فى كتابنا علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب . ومايحدث مع الدجالين ومحضرى الأرواح لايحدث باستعمال قواعد علم السحر ، بل يحدث بواسطة الشياطين التى تتعامل مع الدجال ومحضر الأرواح . ولا يجوز فى الدين استخدام الشياطين لا فى فك سحر ، ولا فى اثبات سحر .

البحث الرابع : مبدأ حدوث الحوادث الغريبة فى هذا العالم ، إن كان هيئة نفسانية فهو المعجزات(١) والكرامات والسحر ، وإن كان شيئاً من خواص الأجسام العنصرية فهو النيرنجات ، وإن كان لابد فيها من تمزيج قوى سماوية فعالة لقوى منفعلة أرضية فهو الطلسمات .

واعلم : أن فى هذه الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى المنفعلة السافلة: اجتماعات على غرائب .

والله الموفق .

(تم كتاب لباب الإشارات والتنبيهات)

صححه وراجعه

محمد حجازى السقا

---

(١) معجزة موسى عليه السلام كانت من جنس قلب الحقائق ، لأن ذلك كان شائعا فى زمان كما بيناه فى تعليق على شرح عيون الحكمة لفخر الدين الرازى . ولم يكن الطب شائعا فى اليهود وغيرهم زمن عيسى عليه السلام حتى نقول : ان معجزاته كانت من جنس ما يدع فيه قومه من الطب . وانما كان علماء بنى اسرائيل الفريسيين يوهمون المريض بتلاوة رقى وعزائم وأقسام فان شفى بالوهم يقولون : هـذا من هذا العالم صار ، لأنه يعرف اسم الله الأعظم الذى اذا دعى به أجاب واذا سئل به أعطى . وغيره لأنه لا يعرف الاسم ، لا يقدر على شفاء المريض . فكان عيسى عليه السلام يدخل على المريض ولا يتلو عزائم ولا رقى ولا أقسام ، وانما كان يقول له : باسم الله لك أقول قم واشفى . فيستجيب الله دعاءه ويشفيه . وعندئذ يعتقد الناس أنه له صلة بالله ، لأنه يستجيب له فى الحال أو يؤمنون به . وقصة ابراء الأكمه المذكورة فى انجيل يوحنا ، فى الأصحاح التاسع تدل على ذلك . وأولها : « وفيما هو مجتاز رأى انسانا أعمى منذ ولادته . فسأله تلاميذه قائلين : يا معلم من أخطأ ؟ هذا أم أبواه ؟ حتى ولد أعمى . أجاب يسوع : لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لتظهر أعمال ، فيه . ينبغى أن

=

اعمل اعمال الذى ارسلنى ما دام نهار . يأتى ليل حين لا يستطيع احد ان يعمل . ما دمت فى العالم فأنا نور العالم . قال هذا ، وتفل على الأرض وصنع من التفل طينا ، وطلى بالطين عينى الأعمى . وقال له : اذهب اغتسل فى بركة سلوام . الذى تفسيره مرسل . فمضى واغتسل وأتى بصيرا .. الخ » .

وفى الاصحاح الحادى عشر من انجيل يوحنا فى احياء لعازر . « قال لها يسوع : الم اقل لك ان آمنت تريد مجد الله . فرفعوا الحجر حيث كان الميت موضوعا . ورفع يسوع عينيه الى فوق . وقال : أيها الأب اشكرك لأنك سمعت لى ، وأنا علمت انك فى كل حين تسمع لى . ولكن لاجل هذا الجمع ، قلت . ليؤمنوا انك ارسلتنى .. الخ .

وفى الاصحاح السابع من مرقس : « ثم خرج ايضا من تخوم صور وصيدا ، وجاء الى بحر الجليل فى وسط حدود المدن العشر ، وجاءوا اليه بأصم أعقد ، وطلبوا اليه أن يضع يده عليه . فأخذه من بين الجمع على ناحية ، ووضع أصابعه فى أذنيه ، وتفل ولمس لسانه ورفع نظره نحو السماء ، وأن ، وقال له : افثا . اى انفتح ، وللوقت انفتحت أذناه ، وانحل ربط لسانه وتكلم مستقيما ... الخ » .

أما معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فهى العلم من أمى، لا يقرأ ولا يكتب . والله انزل عليه القرآن كتاب علم — بكل شىء — بأسلوب فصيح . لأن فى زمانه — وسيظل زمان دينه الى يوم القيامة — تقدم العلم وازدهرت المعرفة .



فهرست كتاب لبـــاب الاشـــارات والتنبيهات

للامام فخر الدين الرازى ــ محمد بن عمر ــ
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

تم فهرس لباب الاشارات والتنبيهات







